مسائل المنهج

في التاريخ الإسلامي

إشكاليات ونماذج

د. إبراهيم بيضون

دار المؤرخ العربي
بيروت - لبنان

مسائل المنهج

في التاريخ الإسلامي

إشكاليات ونماذج

د. إبراهيم بيضون

دار المؤرخ العربي

الطبعة الأولى

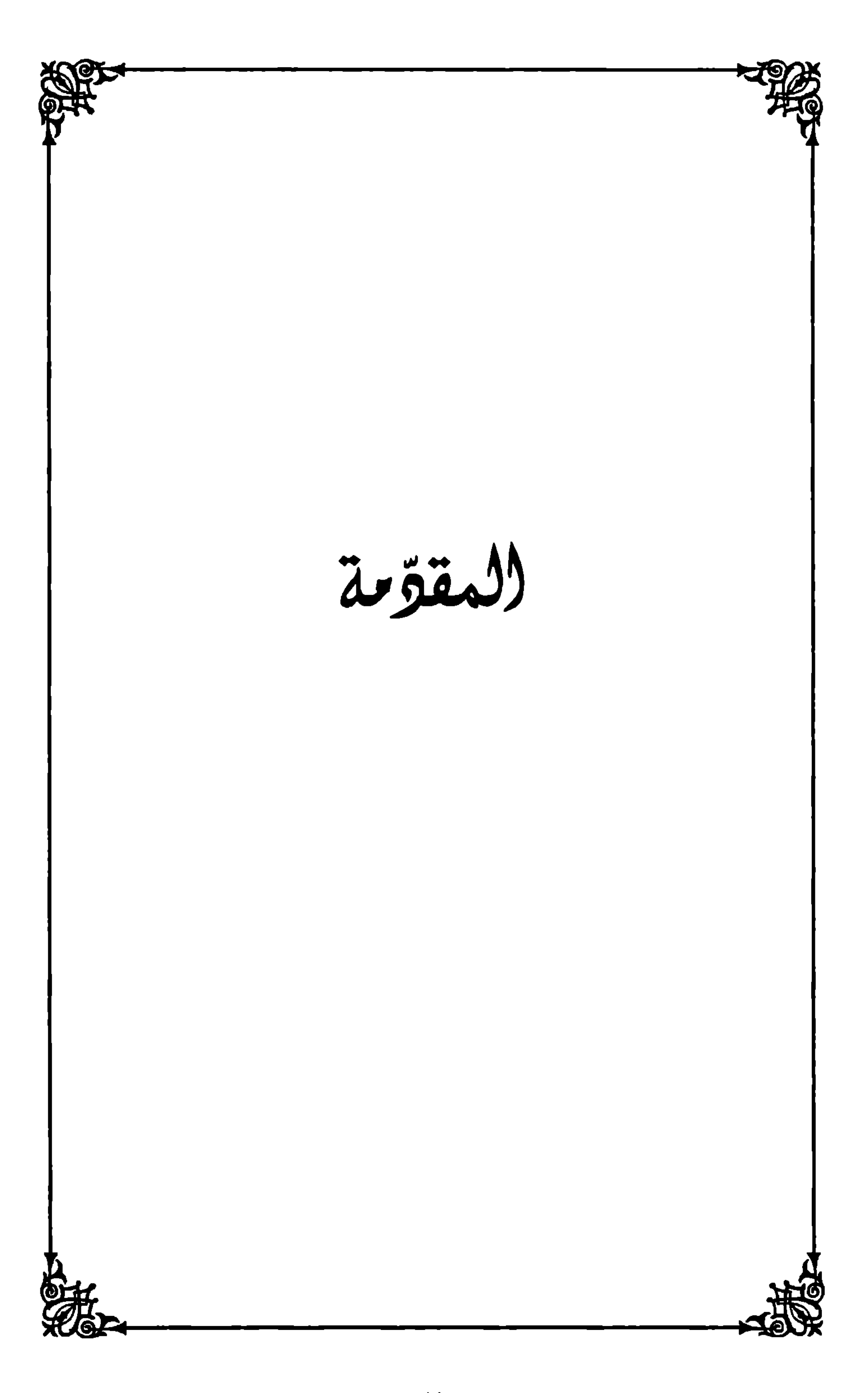
١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م



بيروت - لبنان - ص ب ٢٤/١٢٤ - تلفاكس ٥٤٤٨٠٥
Email: al_mouarekh@hotmail.com

الإهداء

إلى كندة



المقدّمة

من المألوف أن الذاكرة العربية، بما اختزنته من أخبار تعود إلى ما قبل الإسلام وما بعده لوقتٍ غير قصير، كانت لا تزال المصدر الذي توكأ عليه أولئك الذين اصطلح على تسميتهم بالأخباريين. فقد انخرط العرب جماعة إثر جماعة في الإسلام الذي «جبّ ما قبله» حسب الحديث الشريف، ولكن «تراث» الوثنية أدباً وأنساباً وتقاليد، فضلاً عن بعض القيم القبلية، ما كان ليقصدها بالمطلق «الحديث»، أو ليخرج منها الإسلام الذي حمل الكثير من ملامح بيئته أو تكيّف معها، ربما لوقتٍ، حتى يتسنى له احتواءها تماماً، دون أن يكون من أهدافه هدم الماضي أو «جبّ» الحاضر عن جذوره.

والذاكرة التي كانت جزءاً حميماً من التراث، يتباهى العرب بصفائها واتساع مداها، حفظت من دون شك مرويات كثيرة من تاريخهم ـ معدّلاً أو محرّفاً ـ إلا أنه في النهاية حلقات متواصلة، ليس بالأحداث فقط، ولكن بالسنوات وتراكم الأيام الحافلة، ولا غنى للمؤرخ بالتالي عن الرجوع إليها، مهما خالجه الارتياب بمدى صحتها أو دقتها. فهي مصدره ومنطلقه الأساس إلى قراءة تلك المراحل من تاريخ الإسلام، وإن كان يلزمه من صفاء الرؤية وعمق التحليل، ما يجعله أكثر قدرة على استيعابها، وتحقيق مقاربة أشمل للحقيقة التاريخية. وعلى الرغم من تدوين القرآن الكريم، وما كان حرياً بذلك أن يؤسس مبكراً لمرحلة الكتابة والتدوين، إلا أن العرب المسلمين عزفوا طويلاً عن مثل هذه

المرحلة، ربما لأن النخبة، أو بعضها، التي انكبّت على تفسير القرآن والحديث، تهيّبت الكتابة خشية مما قد تجرّ إليه من لبس أو سوء فهم لأقوالها المدوّنة.

ولكن الذاكرة على المدى البعيد، لم تعد مؤهلة لاستيعاب الركام الهائل في ظل الإسلام، خصوصاً بعد تشعّب حركة العلم وانبثاقها عن اتجاهات ليست في صميم أمور الدين، وإن كانت متصلة بها أو متكاملة معها. وإذ بدت الفروع أكثر تعقيداً من الأصل، فإن الذاكرة ناءت مع الوقت بهذا التراكم وأخذت تنحسر لمصلحة التدوين الذي تجلّت بداياته، أو إرهاصاته، في منتصف القرن الثاني للهجرة. وكان التاريخ من أبرز هذه الفروع التي انبثقت عن الحديث، متماهياً معه في المنهج والتوثيق، وإن كانت الغاية واحدة في الأساس، يحرّكها الحافز الديني دون غيره.

وإذا كان تدوين القرآن لم يدفع بأهل العلم إلى تغيير أسلوبهم المعتاد، فإن نظرته العالمية إلى التاريخ أخذت بهم إلى آفاق لا يسكنها الماضي وحده، ولكن تفاعلت فيها حركة الحاضر مع التراث في الإسلام. فكان الانكباب على سيرة الرسول، مبعثه ليس فقط حفظ التراث، ولكن في المقام الأول، تجسيد الأنموذج واستلهام العبرة منه. فكان ذلك نواة الفكر التاريخي عند العرب المسلمين، والذي شكّل القرن الأول فترة اختمار له. وقد تصدى لهذه المسألة نخب تُمثل الجيل الثاني من الإسلام، وجلّهم من أبناء الصحابة الذين واكب آباؤهم انطلاقة الإسلام وهجرته، وعايشوا الرسول عن كثب. فأتاح لهم هذا الموقع الخاص، التعرّف على كثير من التفاصيل، لا سيما عروة بن الزبير وأبان ابن عثمان، فضلاً عن عبد الله بن عباس الذي كان رائداً لجيل الأخباريين في تلك المرحلة المبكرة.

وهكذا كانت سيرة الرسول التي اندرجت بداية في إطار الحديث وجاءت متممة له، نواة التأريخ في الإسلام، ذلك الذي تشعبت اهتماماته لاحقاً، ليحيط بالمغازي ومن ثمّ بالفتوح والطبقات والأنساب، وصولاً إلى التاريخ العام. ولم يقتصر القرن الثاني على بدء التدوين فقط، وإنما تجلت فيه ملامح اتجاهات في الكتابة التاريخية، عبّرت عنها بشكل أساسي أربعٌ من المدارس المتفاوتة حجماً، في اليمن والشام والحجاز والعراق. غير أن اثنتين منها كان لهما حضور خاص، وهما: المدرسة الحجازية (المدينة) والمدرسة العراقية (الكوفة)، مع الفارق أن الأولى اتسمت بالاعتدال في علاقتها مع السلطة (الأموية)، فيما تأثرت الثانية بالمناخ المعارض فيها لهذه السلطة، كما أتاح لها انتقال الحكم إلى العباسيين المعادين لبني أمية، التعبير بحرية أكثر عن اتجاهاتها في هذا السبيل، مما جعلها الأكثر حضوراً على مستوى الرأي والموقف من المدرسة الحجازية.

وإذا كان القرن الثالث قد استقرّت فيه المفاهيم التاريخية بشكل عام، على يد أفذاذٍ من المؤرخين الكبار، ممن أسهموا في حفظ الروايات التاريخية وضبطها، دون أن يتخلوا في الوقت نفسه عن عنصر الإسناد الذي كان بمثابة توثيق للرواية، فإن القرن الرابع جاء استكمالاً في الرؤية لسابقه، ومشكّلاً معه مرحلة النضج في الكتابة التاريخية العربية. وقد ترافق هذا التطور مع انتشار التدوين على نطاق واسع، مصحوباً بالتأكيد على توثيق الرواية من خلال مجموعة من الأسانيد (الطبري)، أو العودة إلى المصدر الأساسي لها (البلاذري)، ثم التحرر من السند إجمالاً في القرن الرابع (مسكويه)، بعدما استقر التاريخ علماً مستقلاً إلى حد كبير، متأثراً بالتطور الحضاري الذي بلغته المرحلة. بل إن مسكويه، أنموذجاً من هذا القرن الأخير، بدا أكثر نضجاً في رؤيته

ورهافة حسّه التاريخي، حتى أن المستشرق مارغليوث رأى في مؤهلاته في هذا المجال، ما يفوق مؤهلات الطبري أحد أبرز مؤرخي القرن السابق.

ولعل الطبري الذي حظي بتقدير خاص، لجمعه مادة غنية موثقة، بما في ذلك مقدمته عن الأزمنة السابقة على الإسلام، وهي ما درج عليه أيضاً الآخرون من زمانه، قد لا يمثل الأنموذج المناسب من القرن الثالث، إذ إنّ واحداً أو أكثر من معاصريه ربما تفوق عليه، إن لم يكن في المادة التاريخية الغزيرة، فعلى الأقل في المنهج الذي بدا أكثر تماسكاً لدى البلاذري أو اليعقوبي، لا سيما في التحرّر من سلسلة الأسانيد واعتماد الرحلة وسيلة لاستقصاء الحقائق التاريخية، فضلاً عن الانتقاء الذي أبعد هذين المؤرخين عن الاستغراق في تفاصيل، قد تكون مربكة للمؤرخ أكثر مما هي مساعدة له، وذلك خلافاً للطبري الذي كان ما يزال مشدوداً إلى منهج الحديث، ومتأثراً بالرؤية الدينية، كفقيه له مذهبه الخاص وطلابه المتحلقون حوله.

وثمة ما يلفت لدى ابن خلدون، هو إسقاطه من بين من أسماهم بـ«المستشهرين»، أسماء بارزة ربما أكثر شهرة مثل البلاذري، أحد أقطاب المرحلة ـ المنعطف في الكتابة التاريخية الإسلامية، لا سيما في التركيز على وحدة الموضوع وتكثيف مادته، وفي محاولة اقتفاء المصادر الملائمة للخبر سواء عبر الرحلة، أو اطّلاعه المباشر على ثقافات المرحلة، مما أغنى معارفه وانعكس شفافية على مروياته. هو ما يمكن ملاحظته بوضوح من كتابيه المعروفين: «فتوح البلدان» الذي توقف فيه عند الأحوال الاجتماعية والسكانية والاقتصادية، في تتبعه لمسارات الفتوح، فضلاً عن تفرّده في تقصّي أخبار «المردة»، وتصويب ما التبس على الآخرين من معاصريه في هذه المسألة، و«أنساب الأشراف»،

الموسوعة المهمة التي ذهب فيها إلى أبعد مما ذهب إليه أسلافه في هذا المجال، في التأكيد على وحدة الأمة، ربما بدافع من علاقته الوثيقة ببعض خلفاء بني العباس، متتبّعاً بدقة حلقات أنسابهم، إلى جانب الهاشميين والأمويين وغيرهم، ممن شكلوا العناصر القياديّة في الإسلام. بيد أن هذه الموسوعة لا يعبّر عنها كثيراً عنوانها، إذ هي في الوقت عينه تأريخ لقضايا أساسية حافظت على سياقها الزمني، في ظل «منهج» خاص، لا يتفق مع طريقة الطبري المعروفة.

ومن هذا المنظور، كان اختيار البلاذري، أنموذجاً من القرن الثالث الهجري، خصوصاً في كتابه القيّم «فتوح البلدان»، من دون أن يعني ذلك التقليل من شأن معاصرين له، أو جاؤوا بعده، من المصنّفين الكبار أمثال اليعقوبي ومسكويه. ذلك أن الهدف من هذه الدراسة، ليس التعرّض لتفاصيل نشأة «علم» التاريخ الإسلامي وأعلامه، فهو موضوع تناوله كثيرون، في طليعتهم روزنثال، بالإضافة إلى المؤرخين عبد العزيز الدوري وشاكر مصطفى والسيد عبد العزيز سالم وغيرهم، وإنما كان هاجسنا التصدّي لموضوعة المنهج، تأسيساً، ورؤية، ومفهوماً خاصاً بهذا التاريخ، وقبل ذلك لطبيعته ومؤثراته ومقاصده، ومدى صدقيته في التعبير عن واقع كانت له خصوصياته وتقاليده وتناقضاته، وغير ذلك مما اصطفقت به المرويات التي وصلتنا منهكةً أو متقطعةً، أو مسهبةً تدور غالباً في فلك السلطة وما يحيط بها من صراعات وحروب، إلى مجالس تموج بالمتملّقين، ممن لا يرون في التاريخ سوى تاريخها، مُعرضين، إلا قليلاً جداً، عمَّا يعني المجتمع بشرائحه المختلفة، والذي بدا تاريخه مهدوراً أو محاصراً، أو في أحسن الأحوال باهتاً، نفتقد إلى تفاصيل مجدية عنه. هذه المسألة عرضنا لها في بحث يحمل عنوان «تاريخ السلطة والتاريخ الآخر»، ما يعني أن تاريخاً أُسقط برمّته أو كاد من تلك

المرويات، بما يحمله من مؤشرات ذات طابع اجتماعي أو اقتصادي أو ثقافي، بل إن كثيراً من الأخبار المتّصلة بالسياسة جرى التعتيم عليها، أو الطعن فيها، استرضاءً لذوي السلطان، أو استجابة لميول تقاطعت عموماً، بالتزلّف أو بالاختيار، مع اتجاهات الطبقة الحاكمة.

إلى ذلك، فإن مؤرخين ممن صُنّفوا بين الكبار أو الأئمة، حسب التعبير الخلدوني، لم يحظوا بما يستحقون من الاهتمام في الدراسات الحديثة، من أمثال أبي حنيفة الدينوري، أحد أعلام القرن الثالث، ربما لضآلة المعطيات عنه، بالمقارنة مع معاصريه الثلاثة: البلاذري واليعقوبي والطبري، لا سيما وأنه ابتعد معظم حياته عن دائرة الضوء في عاصمة الخلافة بغداد. فكان ذلك ما دفعنا إلى قراءة شاملة لكتابه (الأخبار الطوال)، آخذين في الاعتبار أصوله وميوله غير الواضحة، فضلاً عن موضوعيته في ضوء المقارنة مع أعمال «الأئمة» من جيله.

ولن يقتصر المدى على القرن الثالث، أو على نماذج ليست مختلفة كثيراً في المنهج والرؤية والنمط الفكري في المرحلة، وإنما كان علينا تجاوز ذلك إلى أنموذج آخر، كان التاريخ في مفهومه متداخلاً بصورة مباشرة مع العقيدة، ومعبّراً عن قضية فكروية (إيديولوجية)، أعني به الشيخ المفيد، أحد أعمدة الفقه الشيعي في القرن الرابع. وكانت شهرته نابعة من هذه الصفة، أكثر منه مؤرخاً، مع العلم أن مصنفاته الفقهية مفعمة بالتاريخ، فضلاً عن خوضه مباشرة في المجال الأخير عبر كتابه «النُصرة في حرب البصرة» أو موقعة الجمل. ولعل التزام الشيخ المطلق بقضيته، أفقده ـ بصرف النظر عن المعطيات ودقتها ـ إحدى الأدوات الأساسية للمؤرخ، وهي الحياد، ممّا شكّل ثغرة في منهاجه، وأدى به في النهاية إلى الابتعاد عن موقع المؤرخ، والاندراج في دور الداعية، المنحاز مسبقاً لاقتناعاته. ولكنه على الرغم من ميوله

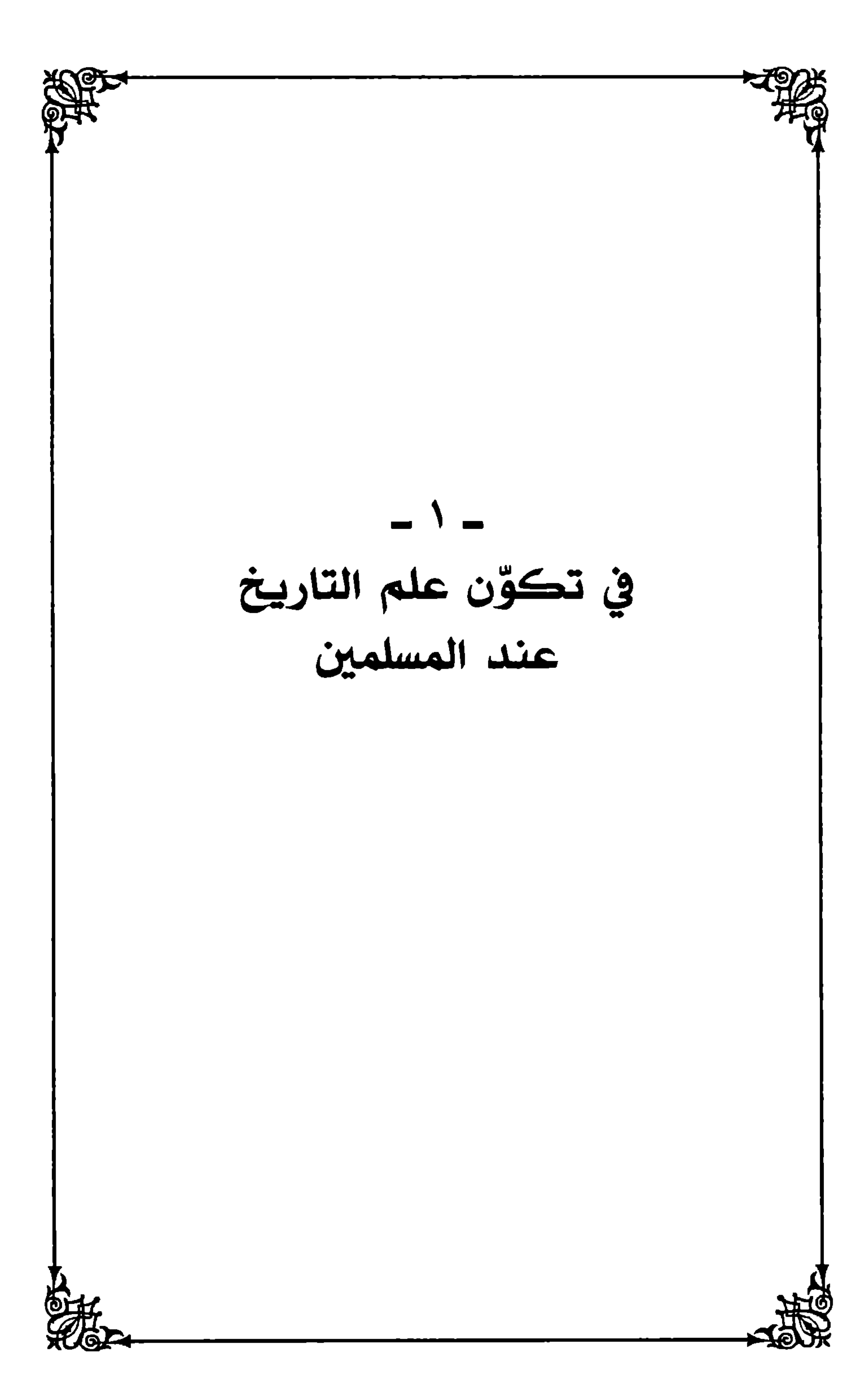
الواضحة، فقد امتلك حسّاً نقدياً مرهفاً، وقدرة على التحليل، لو استطاع توظيفها في منأى عن الموقف السياسي ـ الفكروي، لكان واحداً من أفذاذ المؤرخين في زمانه. ولكنه في النتيجة لم يشأ التخلي عن عالم الفقيه الملتزم، إلى عالم المؤرخ الحيادي، منسجماً مع طبيعة دوره، منظّراً بارزاً لحركة ما انفكت تعتبر الجهاد في سبيل السلطة العادلة، من أهم مسوّغات وجودها.

وأخيراً، فإن أية دراسة في مناهج التاريخ الإسلامي، تبقى غير مكتملة من دون ابن خلدون الذي تحوّل بعد معاناة وتجارب صاخبة في السياسة إلى حقل التاريخ، متوّجاً جهوده بـ«المقدمة»، ذلك العمل الإبداعي الذي شكّل انقلاباً في مفهوم التاريخ ومنهاجه. وقد بدا أنه اطّلع مسبقاً على مصنّفات المؤرخين المشرقيين، أو معظمها، والتي كانت لا تزال مكرّسة مصادر أساسية حتى عصره، يتلقّفها جيلٌ بعد آخر، بما فيها من شوائب وانقطاع عن الأسباب و«المقاصد»، إلى «الذّهول عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدّل الأعصار ومرور الأيام»، على حد تعبيره. ورأى في ضوء ذلك، أن التاريخ يبقى مجرّد نقل وتراكم عقيم، إن لم يأخذ المؤرخ بـ«قواعد السياسة» ويكتنه «طبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني» على حدّ تعبيره أيضاً. فالعمران إذاً هو دائرة الضوء في عالم المؤرخ، والتي تتراءى له من خلال المتغيرات وانعكاساتها على الحدث، بما يجنبه الوقوع في الخطأ والتقليد وتوهّم الصدق، ومن ثمّ التنبّه للأخبار المدخولة أو المستحيلة. هذا المفهوم، يمكن اختصاره بكلمات قليلة تحدّد معالم المنهج وأدواته، وذلك في تعريفه (ابن خلدون) اللمّاح: «فنّ التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال.. في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق».

هذا الكتاب إذاً، يُشكّل محاولة لقراءة، ربما جديدة، لمناهج المؤرخين المسلمين، نشأة وتقليداً وتطوراً، ومؤثرات داخلية وخارجية. وقد تجنّبت فيها التوكؤ على الأنماط السالفة، وهي على أهميتها، كان التأريخ للمؤرخين ما شغلهم، أكثر من التأريخ لمناهجهم. فقد جاءت دراساتهم منحصرةً أو تكاد في القرون الأولى من الإسلام، وبعضها، إن لم نقل معظمها، لم يخض مباشرة في الموضوعة الخلدونية. ولم يكن غريباً من هذا المنظور، أن يكتشف مفكرو الغرب ابن خلدون، قبل أن يصبح متداولاً على نطاق ما في المشرق ولكن قليلاً ما تمّت قراءته بعمق على مستوى المنهج التاريخي، هذا إذا استثنينا نخباً، يمكن أن يكون في طليعتهم علي أومليل في كتابه «الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون».

وليس آخراً، إلى الصديق «حامد الخفاف» صاحب دار المؤرخ العربي، ورئيس فرع مؤسسة آل البيت لإحياء التراث في لبنان، والحامل مهمات لا تحصى في يومياته المزدحمة، من دون أن يخفت نبض المؤرخ في قلمه، كل الشكر والتقدير.

بيروت في ٢٩/ ٥/ ٢٠٠٨



- ١ -
في تكوّن علم التاريخ عند المسلمين

شكّل تدوين القرآن الكريم، عنصراً أساسياً في تطور الوعي التاريخي عند المسلمين، فقد عبَّر هذا القرارُ الهام عن أزمة الذاكرة العربية التي ثقُلت بالأحداث الكبيرة، وفقدت صفاءها المألوف، ذلك الذي تمتعت به في مرحلةٍ سابقة على الإسلام، لها آفاقُها الفكرية والاجتماعية الضيّقة. فقد أصبحت الذاكرة من هذا المنطلق جزءاً من الماضي، ملحقةً بالموروث القبلي، وما يختزنه من معلقات وأشعار ولوائح أنساب مطوّلة، تشابكت فروعها وضعفت أصولها على مرّ الزمن، بينما القرآن مدوناً ارتبط بالدولة والتحولات الجديدة في المجتمع. ولذلك فإن النظرية القائلة بأن التاريخ العربي هو محصلة الذاكرة القوية وربما «الخارقة» التي حفظت تراث العهود الأولى من الإسلام، فضلاً عن تفاصيل غير منظمة من العهود الماضية، قد لا تعبّر كثيراً عن الحقيقة التي جعلت التاريخ أكثر ارتباطاً بالموروث الجديد، لا سيما الحديث النبوي الذي يمكن اعتباره العنصر الثاني البارز في الكتابة التاريخية العربية.

لقد كانت شخصية النبي محمد ﷺ منذ البدء، محور اهتمام المؤرخين الأوائل وحافزهم للكتابة التاريخية التي انطلقت من السيرة وتطورت أغراضها في عهود الخلفاء، بعد أن طغى الحدث على الشخصية التي أخذت تبهتُ أمام الشخصيات السابقة المتألقة والمنجزات الكبيرة المرتبطة بها.

وهكذا فإن الذاكرة التي لم تستوعب القرآن تماماً، لم تعد قادرة على الإحاطة بالتفاصيل الواسعة في الإسلام، فكيف بالأخبار القديمة التي بدت عامة أو غائمة، فضلاً عن الإبهام المحيط بها والأساطير الجانحة إليها، وكل ما يجعلها مختلفة اختلافاً كبيراً عن الأخبار الإسلامية.

وثمة من سوّغ هذه الثغرة في التاريخ السابق على الإسلام، بأنه تجاهلٌ للماضي أكثر مما هو جهلٌ به، لا سيما المستشرق مارغليوت الذي ينطلق من الحديث الشريف، بأن «الإسلام يجبّ ما قبله»[1]، مما يفترض، وفقاً لهذا الرأي، نسيان الماضي وعدم الرجوع إليه[2]. ولعل هذه النظرية قد لا تتوافق مع الحديث السابق الذي يشير إلى النظام في محتواه الديني في المقام الأول، وليس إلى التراث الذي بقيت معالم كثيرة منه متصلة بالإسلام، بدءاً من الموقع المعنوي لمكة (الحج) وقيادة قريش للدولة الجديدة، و«التآلف» الذي حلّ محل «التكافل»، وانتهاءً بالصيغ الاجتماعية التي خضع بعضها للتعديل أكثر من التغيير، لا سيما الصيغة القبلية التي كان من الصعب إلغاؤها التام في ذلك الحين.

إن قوة الذاكرة التي اشتهر بها العرب وأعطت لصاحبها امتيازاً على غرار ما تميّز به الطبري في القرن الثالث، لم يعد التوكؤ عليها وحدها ممكناً حتى ذلك الوقت، مما كان سبباً في اتجاه العرب إلى التدوين ربما قبل هذا القرن، بعد تباعد المسافة بين الحدث ورواته، وما يشكّل ذلك من إضعاف له برغم الحرص على توثيق السند والرجوع إلى

---

(١) قارن بالجامع الصغير للسيوطي، ج١، ص٣٣١.
(٢) مارغليوت، دراسات عن المؤرخين العرب، ص٥٣.

المصدر. وقد أورد الذهبي في هذا السياق، أن التدوين بدأ في حوالي منتصف القرن الثاني، محدداً السنة الثالثة والأربعين بعد المائة، بأنها السنة التي شرع فيها علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير[1]. على أن الذهبي برغم تحديده السابق، لم ينفِ وجود الكتابة التاريخية قبل هذه السنة، ولكنها أخذت تشيع وتأخذ تدريجيّاً مكان الذاكرة، حيث «كثُر تدوين العلم وتبويبُه ودُوّنت كتبُ العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس»[2]، بعد أن كان «الأئمة يتكلمون من حفظهم أو يروون العلمَ من صحفٍ صحيحة غير مرتبة»[3]، لكنها ليست قيد التداول، بل من ضمن التراث الشخصي.

وثمة من ردّ تأخّر الكتابة، إلى الحذر من انتحال الأحاديث والأخبار، فقد أورد مارغليوث مثالاً على ذلك كتاب المختار الثقفي المنتحل باسم محمد بن الحنفية، والذي كشفه الفقيه الكوفي «الشعبي»[4]. والواقع أن الذي شكك في صحة هذا الكتاب هو إبراهيم ابن مالك الأشتر، بعد أن حمله إليه الشعبي لإقناعه بتأييد المختار، من غير أن يحوز الأخير ثقة الاثنين القائد والفقيه[5]. ولكن الظروف السياسية كانت ملائمة برأي الشعبي لحركةٍ ضد الأمويين، تلك التي تزعمها المختار، وكان من غير الممكن تنفيذها دون تأييد ابن الأشتر ودعمه. ولم يطل الأمر حتى تحوّل الشك إلى يقين إزاء هذه الحركة وصاحبها الذي سقط بمثل السرعة التي صعد بها إلى السلطة، بعد تخلّي القائد الكوفي

(١) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص٢٦١.
(٢) المكان نفسه.
(٣) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص٢٦١.
(٤) دراسات، ص٥٧.
(٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٧، ص٩٩.

عنه، وانضمامه إلى مصعب بن الزبير[١]. ولعل ما يمكن استنتاجه من ذلك، أن لجوء المختار إلى استقطاب الكوفيين عبر رسالة مكتوبة نسبها لابن الحنفية، كوسيلة أكثر تأثيراً من الرواية الشفوية التي رآها المختار غير كافية للإقناع في مهمته الصعبة، يعتبر دلالة على انتشار الكتابة إلى درجة التداول بها في الرسائل الخاصة والعامة في ذلك الوقت.

وإذا كان التحوّل إلى الكتابة قد تأخر حتى القرن الثاني، حسب رواية الذهبي، فإن ذلك لا يعني أنها لم تكن موجودة قبل ذلك، وبالتالي فإن القول الرافض لأي كتاب مدوّنٍ غير القرآن، أمرٌ خاضع للنقاش، حيث كانت «الدولة»، على انهماكها بالأمور السياسية والعسكرية، وربما انصرافها عن التدوين الذي تطلّب شروطاً لم تكن قد نضجت بعد على الصعيد الفكري، تستخدم في بدايتها الرسائل والتقارير المكتوبة لتنظيم شؤونها المختلفة، على غرار ما قام به عمر بن الخطاب في تأسيس ديوان الجند[٢]، ومعاوية بن أبي سفيان في تأسيس ديوان الخاتم[٣] الذي كانت تُحفظ فيه نسخٌ للكتب الصادرة عن الخليفة.

ومن هذا المنظور يجب التمييز بين الكتابة والتدوين الذي تأخّر مع تأخّر الكتابة التاريخية حتى القرن الثاني، مما يفسّر خلو العهدين الراشدين والأموي من المصنفات البارزة، سواءً كانت مروية أم مكتوبة، باستثناء ما نسب لليمنيين، عبيد بن شِرية ووهب بن منبّه، ومؤرخ المروانيين ابن شهاب الزُّهري[٤]. ولعل تعثّر الكتابة في العهد

---

(١) إبراهيم بيضون، اتجاهات المعارضة في الكوفة، دراسة في التكوين الاجتماعي والسياسي ص١٥٣ وما بعدها.
(٢) الطبري، ج٤، ص١٦٢ ـ ١٦٣.
(٣) ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، ص١٠٧.
(٤) المغازي النبوية، ص٢٥. والفهرست لابن النديم ص١٠٢.

الأموي، مرتبطٌ بالتكوين الاجتماعي للدولة، ومن ثمَّ بانهماكها في الشأنين الداخلي والتوسعي، وما رافق ذلك من تفجير للوضع القبلي وانتشار للعصبية في شرايين المجتمع الذي ساده التوتر وعادت إليه وقائع «الأيام»، بالضراوة نفسها وربما أكثر شدّة من «الأيام» التي قامت بين القبائل العربية قبل الإسلام. وفي ضوء المعادلة القبلية التي تورّط فيها الخلفاء الأمويون، وأسهم في اضطرابها شعراء العصر، فقد استعاد الشعر بريقه أيضاً، واتخذ مكانةً لم يبلغها في العهد النبوي أو العهد الراشدي. وقد يجوز القول هنا، إن الشعر واكب المجتمع الأموي، لا سيما الصراعات الداخلية، واستأثر باهتمام السلطة والناس معاً، مما جعله متقدماً على العلوم الدينية، ومختزناً، كمصدر تاريخي، الكثير من التفاصيل السياسية والعسكرية والاجتماعية. كما ترافق الشعر بما يمتاز به من ديباجة وإيقاع وقدرة على شحن العواطف، مع الحدث التاريخي في العهد الأموي، فضلاً عن ترافقه مع الذاكرة التي استوعبت كثيراً من الشعر السابق على الإسلام، وذلك لسهولة حفظه وسرعة انتقاله بين الناس.

ولكن على الرغم من تقدم الشعر على العلوم والفنون الأخرى، فإن ذلك لا يعني الانصراف التام عن الأخيرة، إلى درجة نسلّم فيها بأنّ هذا العهد كان عقبة أمام العلم ورجاله الذي ربما سقط الكثيرون منهم في وقعة «الحرة» في المدينة[1]، كذلك يصعب التسليم بمنطق التحوّل المفاجىء نحو العلم وتدوين مصنفاته بعد قيام الخلافة العباسية، دون أن تكون هذه المرحلة مسبوقة بمرحلة اختمار سابقة، أرهص لها العهد الأموي، حيث كان للمدينة التي نعمت بمناخ اجتماعي وفكري ملائم في

(١) الزهري، المغازي، ص٢٥.

النصف الثاني من هذا العهد، إسهامها الرئيس في هذا المجال، مما جعلها تمثل إحدى أبرز مدرستين فكريتين في الإسلام.

ولعل الزهري (ت١٢٤هـ) يمثّل المرحلة الأولى من التدوين التاريخي، المسبوقة بمرحلة البواكير، التي تُنسب لعبيد بن شرية فيما كتبه عن تاريخ اليمن بناء على طلب معاوية[١]، ومن قبل لعبد الله بن عباس الذي كان يُرى «ومعه ألواح يكتب عليها عن أبي رافع شيئاً من فعل رسول الله ﷺ»[٢]. ولكن الكتابة التاريخية اتخذت طابعاً أكثر منهجية على يد الزهري الذي يعتبر من أقطاب مدرسة المدينة ورائد كتابة السيرة المدوّنة، مورداً تفاصيل من أخبار الرسول استقاها في الغالب عن الحديث وجاءت متحررة أو تكاد من الطابع القصصي[٣]. وقد قيل في الزهري: «ما أرى أحداً جمع بعد رسول الله ﷺ ما جمع ابن شهاب»[٤]، كما قيل بأنه «كان دائماً يدور على مشايخ الحديث ومعه ألواح يكتب عنهم فيها الحديث، حتى صار أعلم الناس في زمانه»[٥].

ويعتبر الزُهْري في الواقع مع آخرين من جيله، المؤسسين لعلم التاريخ عند العرب المسلمين، وإن لم يكونوا من رواده، فقد كانت ثمة محاولات سابقة قام بها جيل آخر، ولكن دون أن يترك من التأثير في هذا المجال ما كان للزُهري بصورة خاصة. ذلك أن عمله لم يقتصر فقط على الجمع، وإنما لجأ إلى ترتيب مادته وتبويبها[٦]، مشكّلاً إسهامه هذا

---

(١) عاش عبيد حتى أيام عبد الملك، الفهرست، ص١٣٢.
(٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٢، ص٣٧١.
(٣) الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص٢٣.
(٤) المغازي، ص٢٧.
(٥) المكان نفسه.
(٦) المكان نفسه.

محطةً بارزة في تطور هذا العلم، ستعقبها محطة أخرى هامة على يد تلميذه ابن إسحق، أشهر كتاب السيرة النبوية. ولعل في طليعة الذين أخذ عنهم الزهري، عبد الله بن عباس (ت٦٨هـ)، وأبان بن عثمان (ت حوالى ٩٥هـ)، وعروة بن الزبير (ت٩٥هـ)، ووهب بن منبه (ت١١٤هـ) وآخرين[١]، ممن يمكن اعتبارهم «مؤرخي» القرن الأول الهجري. وقد انصبّ اهتمام معظمهم على السيرة والمغازي، انطلاقاً من معاصرة بعضهم للنبي واقترابهم من الأحداث السياسية الهامة، ومن الحاجة لمعرفة سيرة الأوائل من أهل الحرب، في وقت كان المسلمون لا يزالون في مواجهة الترك في المشرق والبيزنطيين في الشمال، كما كانت هنالك وجهات نظر مختلفة في التعامل مع الأرض المفتوحة، وكان يهمهم معرفة توجه النبي والصحابة من بعده في هذا الشأن؛ أما السلطة المركزيّة بالشام، فكانت تريد اعتبار الأرض المفتوحة كلها صوافي وخراجاً مؤبدين، وأما الفاتحون وأبناؤهم من خصوم الأمويين، فكانوا يريدون انتزاع الحق بتملك الأرض التي فتحوها أو فتحها آباؤهم ومنع الأمويين من تملكها، بينما كان هدف المسلمين الجدد تحويل أرضهم الخراجية إلى عُشرية، على غرار ما كان العرب المسلمون يؤدونه عن أرضهم في الحجاز وشبه الجزيرة عامة.

أما جيل الزهري فهو جيل القرن الثاني، حيث كان من أعلامه أيضاً شرحبيل بن سعد (ت١١٣) الذي يُنظر إليه كمؤسس لعلم الطبقات في التاريخ الإسلامي[٢]، وعاصم بن عمر بن قتادة (ت١٢٠) وعبد الله

---

(١) هوروفيتز، المغازي الأولى ومؤلفوها، ص١١٦.
المكان نفسه، شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج١، ص٩٤.
المكان نفسه، سهيل زكار، التأريخ عند العرب، ص٣٦ ـ ٣٧.
(٢) هوروفيتز، المرجع نفسه، ص٣٧.

ابن أبي بكر بن حزم (ت حوالى ١٣٠)[١]. وقد جاءت بعد الزهري كوكبة من المؤرخين في طليعتهم، تلميذه موسى بن عقبة (ت١٤١) الذي كتب في المغازي[٢]، فضلاً عن تلميذه الشهير محمد بن إسحق (ت١٥١)، أحد أعلام مدرسة المدينة التي ولد فيها وتلقى علومه، ومن ثمّ وضع سيرته التي عرفت بسيرة ابن هشام، بعد أن قام الأخير بتهذيبها، وحذف الكثير من حكايات قسمها الأول، بينما الأصل ظلّ مفقوداً، باستثناء قطعة تمَّ العثور عليها مؤخراً في المغرب (فاس)[٣].

ولعل أهمية هذه المرحلة التي اقترنت بالتدوين التاريخي ربما على نطاق ضيق، أنها لم تقتصر فقط على السيرة، وما رافقها من دوافع أساسية لكتّابها الكبار الذين أرسوا مداميك علم التاريخ عند العرب المسلمين، وإنما تفرَّعت اهتماماتها وتشعّبت موضوعاتها بين السيرة والمغازي والمواقع والأنساب والمثالب والإدارة والقضاء وأخبار الخلفاء والولاة والقادة والشعراء والفقهاء، إلى آخر ذلك من العناوين البارزة والثانوية ومن أشهر أخباريي تلك المرحلة في الكوفة، أبو مخنف (ت ١٥٧هـ). وقد أشرنا سابقاً إلى أخباريي الكوفة وأهمية دورهم في التأسيس لاتجاه مستقل عن الحديث في التاريخ الإسلامي.

هؤلاء كانوا على قدر كبير من الوعي التاريخي والثقافة التاريخية الواسعة، فضلاً عن الموضوعية التي سادت أخبارهم بصورة عامة، على الرغم مما قيل عن ميولٍ سياسية لهم، كان من الصعب الخروج منها

(١) سهيل زكار، التأريخ عند العرب، ص٣٨.
(٢) الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص٢٧. زكار، التأريخ، ص٣٥.
(٣) حقّقها سهيل زكار في كتاب يحمل عنوان: كتاب السير والمغازي، كما أصدرها (السيرة) محمد حميد الله عام ١٩٧٩ أيضاً.

تماماً في ذلك الوقت؛ ولكنهم، منهجياً، كانوا على شيء من التسامح في استخدام الإسناد، مما جعلهم هدفاً للنقد من جانب بعض الفقهاء الذين تعاطوا بكثير من التزمت مع هذه المسألة. على أن ذلك يمكن أن يجسِّد، من منظور آخر، الصورة الفكرية لمدرسة الكوفة التي قطعت شوطاً في تطور المنهج التاريخي، متزامناً مع تقدّم الرواية المكتوبة على الرواية الشفهية، دون أن تصبح العودة بالتسلسل إلى مصادر الأخيرة، مسألة ضرورية للمؤرخ (الأخباري) في ذلك الوقت، بعد أن باتت تفاصيل الرواية، وأبعادُها معروفة وقيد التداول. ومن هنا فإن الإسناد لم يعد مجدياً للرواية، بقدر ما كانت هنالك أهميةٌ للنقد التاريخي الذي سار فيه شوطاً بارزاً المدائني (ت٢٢٥)، الأكثر دقة وموضوعية[١] بين مؤرخي تلك المرحلة. وقد عرف بهذا الاسم بسبب نشأته في المدائن، على الرغم من ولادته في البصرة، وقضاء الفترة الأخيرة من حياته في بغداد، حيث نال موقعاً بارزاً في حياتها الثقافية والاجتماعية. كما عُرف بأنه أكثر هؤلاء الأخباريين غزارة في إنتاجه الذي اندرج ما بين أخبار النبي وقريش والمنافقين والخلفاء، وما بين الأحداث الرئيسة في الإسلام الأول، مثل الردة والجمل والخوارج والفتوح والأنساب، فضلاً عن التاريخ الشعري[٢]، إذ كانت له فرادة في هذا الباب، بالمقارنة مع جيله من مؤرخي القرن الثاني. وقد مثَّل المدائني فوق ذلك مرحلة هامة في تطور المنهج التاريخي، متأثراً بالأسلوب النقدي للمحدّثين، مما جعل أخباره الموثقة، مصدراً بارزاً لدى المؤرخين من بعده، لا سيما الطبري الذي احتلَّ المدائني موقعاً هاماً في رواياته[٣].

وتأخذ هذه المدرسة منحىً تطورياً لافتاً في المضمون الذي أصبح

---

(١) الدوري، المرجع السابق، ص٣٩.

(٢) شاكر مصطفى، المرجع السابق ج١ ص١٨٧.

(٣) الدوري، ص٣٩.

أكثر تحديداً مع ابن الكلبي (الأب)[1]، مركّزاً اهتمامه على الأنساب، ربما بتأثير من الدور البارز الذي كان لقبيلته في الشام، وانتهى سياسياً في أواخر العهد الأموي. وعلى الرغم من اهتمام ابن الكلبي في هذا المجال، وتخصصه ـ إذا جاز التعبير ـ بعلم النسب، فإنه لم يتحول من الطور الأخباري إلى الطور التأريخي، ولم تُعرف له آثارٌ كتابيةٌ أخرى، وإن كان قد أسهم في وضع هذا الفرع من التاريخ، ومهَّد لظهور أعلام كبار فيه، من أمثال أبي اليقظان النسابة[2] ومصعب الزبيري، وابن حبيب وابن سعد والبلاذري وغيرهم. كما مهَّد لظهور مؤرخ كبير في بيته، هو ابنه هشام بن محمد الكلبي (ت٢٠٤هـ) الذي يعتبر نِدّاً للمدائني في غزارة إنتاجه وتنوع موضوعاته ما بين الأحلاف والألقاب والمثالب وأخبار اليمن، وما بين أخبار الخلفاء والأمصار والبلدان والأنساب، لا سيما كتابه الشهير «جمهرة النسب»[3].

وهكذا فإن أبرز سمات المدرسة العراقية في هذا القرن (الثاني)، التنوع في المضمون الذي اتسعت دائرته لتشمل تفاصيل واسعة عن تاريخ العرب قبل الإسلام، وعن بلدانهم وأمصارهم وأحوالهم وأنسابهم بعده، فضلاً عن أخبار النبي والخلفاء والفتوح والصراعات السياسية التي دارت في العهد الأموي، كما اتسمت منهجياً بالتحوّل من الرواية إلى التّصنيف وتوثيق السند على طريقة المحدّثين، وقد تبلور هذا المنهج في أعمال مؤرخي القرن الثالث. كما اتسمت هذه المدرسة أيضاً، ببروز الخلفيّة السياسية للمؤرخ، الذي كان أكثر قرباً من الحدث، وتأثراً بأجواء الصراعات الحادة بين الأمويين وخصومهم من الشيعة والزبيريين

---

(١) محمد بن السائب الكلبي المتوفى سنة ١٤٦هـ. الدوري، المرجع السابق ص٤٠.
(٢) توفي سنة ١٩٠هـ.
(٣) الدوري، المرجع السابق ص٤٠ ـ ٤٢.

والخوارج. لذلك ينبغي التدقيق في أخبار هذه المرحلة التي لم تخلُ أخبارها من تعاطف مع هذا الاتجاه السياسي أو ذاك، لا سيما الاتجاه المناوىء للخلافة الأموية، حيث ينتمي هؤلاء المؤرخون إلى المدرسة العراقية التي كانت قاعدتها في الكوفة، بؤرة المعارضة الأولى لهذه الخلافة.

وإذا انتقلنا إلى المدرسة الثانية البارزة في التاريخ الإسلامي، وهي المدرسة الحجازية التي كان مركزها الأساسي في المدينة، سنجد إضافة إلى المؤرخ المخضرم الزّهري، الذي عاصر النصف الثاني من القرن الأول والربع الأول من القرن الثاني، فريقاً آخر من المؤرخين، في طليعتهم محمد بن إسحق المطلبي، الذي وُصف بأنه عمودُ هذه المدرسة[1]، من خلال كتابه المهم في السيرة، برغم إهماله أحياناً التدقيق في السند، وما انطوى عليه من تعاطف مع خصوم الخلافة الأموية، شأن معظم المؤرخين الحجازيين الذين انعكست عليهم بصورة متفاوتة محنةُ المدينة في أعقاب «الحرة». وثمة مؤرخ يمكن إدراجه بين أقطاب هذه المدرسة، هو أبو معشر السندي (ت١٧٠هـ)، الذي عاش ردحاً من حياته في المدينة وآخر في بغداد، واهتمّ، شأن معاصره ابن إسحق، بالسيرة النبوية والمغازي، واشتهر خصوصاً باتجاهاته النقدية المبكرة في التاريخ الإسلامي[2].

بيد أن أبرز مؤرخي المدرسة الحجازية، هو محمد بن عمر بن واقد، المعروف بالواقدي (ت٢٠٧هـ) الذي نُسبت إليه عدةُ كتب[3]، في

---

(١) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج١، ص١٦٠.
(٢) السخاوي، التوبيخ لمن ذمّ التاريخ ص٨٣ ـ ٨٤.
(٣) الفهرست، ص١٤٤.

طليعتها «كتاب المغازي» الشهير. ويعتبر هذا الكتاب من أوسع الكتب في هذا المجال تفصيلاً وأكثرها دقةً وتنظيماً، وحرصاً على السند الذي اكتسبه من ضلوعه في علم الحديث، وأخذه له عن أئمته الكبار من أمثال مالك وسفيان الثوري[1]. وقد نُسب للواقدي أيضاً كتاب «فتوح الشام»، الذي جاء برغم الشك بنسبته له، ثمرة اهتمامه بهذا المجال، متخذاً لديه ذلك نوعاً من التخصص، ومشكّلاً تركيزُه على الموضوع وابتعاده عن المقدمات الطويلة والتفاصيل الخارجة عنه، خطوةً هامة في المنهج التاريخي الإسلامي، لا سيما في توحيد السند لعدة روايات (الإسناد الجمعي) والتدقيق في الأماكن ومواقعها، فضلاً عن الموضوعية التي اتسمت بها أخباره، وكذلك الإخفاء بشكلٍ بارع لميله السياسي الذي اختُلف في تحديده، إذا كان من أنصار «العلوية» أم الزبيرية. وقد أخذ عنه الطبري رواياته الحجازية، مثل أحداث الفتنة وثورة المدينة وحركة ابن الزبير، كما أخذ عنه أخباراً تتعلق بأوضاع الإدارة الأموية في الحجاز، كأسماء الولاة وأمراء الحج[2] وغيرها من أمور هامة، قد لا نجدها لدى مؤرّخ آخر في تلك المرحلة.

كان هؤلاء أبرز مؤرخي المدرسة الحجازية، التي كانت لها ظروفُها ومعطياتُها الخاصة، فضلاً عن مؤثراتها الاجتماعية والسياسية المختلفة. فقد كانت المدينة بشكل عام، في منتصف المسافة بين دمشق والكوفة، أو بين السلطة والمعارضة، مما جعل مؤرخيها، برغم معارضتهم الضمنية للحكم الأموي، أقل تحاملاً عليه من مؤرخي الكوفة، لا سيما وأن السلطة فيها (المدينة) كانت شبه مباشرة، بعد تولي

(١) شاكر مصطفى، المرجع السابق ج١، ص١٦٣.
(٢) الطبري، ج٥، ص٩٦، ١٣٢، ١٤٣...

بني العاص مسؤوليتها طوال العهد السفياني. ومن ناحية أخرى، فإنَّ الوضع الاجتماعي وغياب المواقف الحاسمة عن رموزها، وارتضاءها بأن تبقى على نفس المسافة من الحكم والمعارضة، هذه العوامل كلها أسهمت في تكوينها الفكري المحافظ، وتفادي الوقوع في خندق المواجهة أو التحزّب العلني. ولا شك أن هنالك علاقة بين روّاد هذه المدرسة وبين الموضوعات التي ألّفوا فيها، وتمحورت في الغالب حول سيرة الرسول ومغازيه وأخبار الخلفاء الأوائل، وغير ذلك مما شهدته المدينة على أرضها، أو كان لها تأثير في قراره. وإذا انتقلنا إلى المنهج فإنه تأثر شأن الموضوع، بالمناخ الاجتماعي الفكري السائد حينذاك في المدينة، التي ظلت نحو قرنين مرجع المسلمين في شؤونهم الدينية، ومقر محدثيهم وفقهائهم الكبار وأئمتهم من أمثال: ابن عباس والحسن بن علي والحسين بن علي والباقر والصادق، وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وأبان بن عثمان وشرحبيل بن سعد، والزهري حتى مالك بن أنس، وغيرهم ممن برزوا أساساً كمحدثين، واهتموا من المنطلق نفسه بأخبار الرسول والخلافة الإسلامية الأولى. وكان من الطبيعي أن ينعكس المنهج «الحديثي» على أعمال هؤلاء، الذين طغت لدى بعضهم صفةُ المحدّث والفقيه على المؤرخ، مثل سعيد بن المسيب وأبان بن عثمان، فجاءت مختلفة عن أعمال مؤرخي المدرسة العراقية.

وهكذا، فإنَّ القرن الثاني، أرسى قواعد علم التاريخ العربي الإسلامي، نتيجة التطوُر المنهجي الذي طرأ عليه، حين بدأ يتخذ تميّزهُ عن الحديث، ولكن دون إهمال السند الذي أعطى للروايات التاريخية في ذلك الوقت، الكثير من الثقة التي اتخذها الحديث، لا سيما أن معظم المؤرخين، في هذا القرن، اهتموا بالتاريخ انطلاقاً من الاهتمام بالحديث، جمعاً أو كتابةً، مما أدى إلى تداخل واضحٍ بين الاثنين. كما

سيكون التأريخ مديناً للحديث في النشأة والمنهج والغاية؛ وقد ظلَّ هذا التداخل وثيقاً خلال عدة قرون، استطاع بعدها التأريخ الخروج من دائرة الحديث والاستقلال عنه.

ولعل مرحلة القرن الثالث الهجري، كانت المرحلة ـ المنعطف في «تكوين»[1] علم التاريخ، والتي شهدت ما سمي بالمؤرخين الكبار[2]، ممن نالوا شهرة واسعة في الحديث والتأريخ معاً، وأصبحت مؤلفاتهم المصدر الرئيس لأحداث القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الإسلامي. وثمة ما يمكن التوقفُ عنده في هذه المرحلة، هو تقلص دور المدرسة الحجازية في أعقاب ثورة محمد النفس الزكية، وما نجم عنها من توتر في العلاقة بين المدينة والخلافة العباسية. وفي المقابل استطاعت العاصمة الجديدة (بغداد)، بما توفر لها من مناخ اجتماعي وثقافي فريد، استقطاب العلماء والشعراء من كل صوب، مشكِّلة مقرّ المدرسة الجديدة الزاهية التي أنجبت المؤرخين الكبار في ذلك العصر، وفي مقدمة هؤلاء، يأتي الزبير بن بكار (ت٢٥٦هـ)، المتحدّر من الأسرة الزبيرية الشهيرة، التي تحدّر منها أيضاً عروة بن الزبير، أحد كُتَّاب السيرة النبوية الأوائل، وكذلك مصعب بن عبد الله الزبيري الذي كتب في الأنساب، ثم انتقل الاهتمام بهذا المجال إلى الزبير بن بكار الذي ألَّف كتاباً في «نسب قريش وأخبارها»، ولكن شهرة هذا المؤرخ كانت أكثر ارتباطاً بكتابه المعروف «الأخبار الموفقيات»، الذي وضعه تكريماً للموفق أخي الخليفة المعتمد، حيث عاش مقرَّباً منه في بغداد، قبل تعيينه قاضياً بمكة في أواخر حياته[3]. والكتاب، كما يبدو من اسمه، عبارةٌ عن أخبار

---

(١) عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب ص٥٥.

(٢) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون ج١ ص٢٣٤.

(٣) ابن النديم، الفهرست ص١٦٠ ـ ١٦١، الأخبار الموفقيات، تحقيق سامي العاني.

متناثرة غير منتظمة زمنياً، ولكنها متنوعةُ الاهتمام، ما بين الأدب والتاريخ والسياسة والإدارة والحرب والاجتماع، مما يعطيه صفة لم تتمتع بها المصادر الأخرى التي غلب عليها التاريخ السياسي.

ويلتقي مع «الأخبار الموفقيات» من حيث المنهج الأخباري، كتابٌ نفيس لخليفة بن خياط العصفري (ت٢٤٠هـ)، يحمل اسم صاحبه، ولكنه يختلف عنه في التنظيم وتسلسل الأحداث من سنة إلى أخرى، معتمداً الطريقة الحولية التي يعتبر ابنُ خياط أحد روادها الأوائل، وهي التي اعتمدها الطبري في تاريخه المطوّل. ولعل ما يميز هذا الكتاب، تلك اللوائح المفصلة بأسماء الولاة والقضاة وأمراء الحج وأصحاب بيوت المال والشرطة في عهد كل خليفة، فضلاً عن أسماء القتلى في المواقع الكبرى وتصنيفها تبعاً للانتماء القبلي[١]. كما يكتسب أيضاً أهمية في التاريخ الإداري والمالي، تضاف إلى أهميته كمصدر بارز في التاريخ السياسي.

ويندرج بين الأعلام المؤرخين في هذا القرن، ابن قتيبة الدينوري (ت٢٧٠هـ)، وإن كان أقلَّ آثاراً في التاريخ منه في الحديث واللغة والأدب والشعر، حيث نُسب إليه ما يزيد على الأربعين كتاباً في هذا المجال[٢]. ومن أبرزها «عيون الأخبار» و«المعارف»، فضلاً عن كتاب ينسب له مع كثير من الشك هو «الإمامة والسياسة». أما الأول، فهو مصنف في عشرة أبواب ومندرج فيما يمكن أن نسميه أدب السلطة، دون أن يتضمن سوى القليل من التاريخ، والكتابُ الثاني (المعارف)، أكثرُ اندراجاً بين المصنفات التاريخية، مع نزعةٍ إلى الاختصار، حيث يلقي

---

(١) انظر تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق سهيل زكار.

(٢) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج١ ص٢٣٩.

الضوء على معلومات تتصل بعهد النبي والأنساب والفرق، وأخبار عن الولاة والأشراف والملوك الغابرين، وعن الحديث والشعر وغير ذلك من معلومات تفيد المؤرخ، ولكنها لا تشكِّل مصدراً هاماً له.

ولعل أهمية هذا الكتاب، تنطوي على منهجه النقدي أكثر مما تنطوي على أهميته التأريخية، سواء في العودة المباشرة إلى المصادر الدينية القديمة، أو في نقد المادة ومصدرها، أو في بعض الشخصيات التي يتعرض لها. أما الكتابُ الأخير المنسوب له (الإمامة والسياسة)، فهو منهجياً أدنى مستوى من كتابيه السابقين، حيث المعلومات التاريخية الواردة فيه، ليست لها تلك الأهمية أو الفرادة، وإنما هي عبارةٌ عن معلوماتٍ عامة مترددة في ثنايا مصادر القرن الثالث، بما فيها تلك التي تتصل بخلفيات بعض الأحداث السياسية والاقتصادية[1]. وقد رُجِّح أن صاحب الكتاب الحقيقي، أقربُ إلى أن يكون من أهل المغرب أو الأندلس، لما يوردُه من معلومات عن هذه المنطقة، قد لا تكونُ متوافرة لدى أهل المشرق[2]. ويقطع «مارغليوت»، بأن مستوى الكتاب أدنى بكثير من مستوى صاحبه المنسوب له، مستبعداً أن يكون ما تخلله من أخطاء ممّا يقع فيه ابن قتيبة[3]. كما تعرّض شاكر مصطفى لهذه المسألة، معتمداً على عدة قرائن[4] أضعفت العلاقة بين الكتاب وابن قتيبة، ولكن دون أن يقطع الشك في هذه العلاقة. على أن الكتاب لا يخلو من أهمية لدى المؤرخين، الذين ما انفكوا يعودون إلى أخباره، التي لم يقلل من شأنها أنها غير موثقة.

---

(١) الإمامة والسياسة ج١ ص١٥٢ ـ ١٨٨.
(٢) مارغليوت، دراسات، ص١٣٤ ـ ١٣٥.
(٣) المرجع نفسه، ص١٣٤.
(٤) التاريخ العربي والمؤرخون ج١ ص٢٤١ ـ ٢٤٢.

والواقع أن ما حققه هؤلاء المؤرخون الثلاثة الذين عاشوا في النصف الأول من القرن الثالث، لا يمثل على أهميته أنموذجاً لنتاج المرحلة، إذ شهد النصف الثاني من القرن نقلة غير عادية في تطور علم التاريخ ومنهجه، سواء في التحرر من التبعية للحديث، أو في الاعتماد على مصادر شتى، لم تعد مستقاة بالضرورة من الرواية الشفوية، وإنما أصبح من الأمور المألوفة في ذلك الوقت، الاعتماد على مصادر كتابية من نتاج القرن السابق، وعلى ما كان يُتناقل شفاهاً أو كتابة من أخبار الماضي السحيق، بعدما أصبح من العسير على الذاكرة وحدها، أن تختزن أخبار الأمم والشعوب والقبائل، على النحو الذي تضمنته المقدمات الطويلة لمصنفات تلك المرحلة.

وأصبح من المألوف أيضاً، أن يعمد المؤرخ إلى التجوال، ليس طلباً للعلم في الحواضر الشهيرة فحسب، ولكن تلمّساً للمعطيات التاريخية من منابعها، كما فعل البلاذري، في سياق التعرض لمسألة المردة، حيث تتردد عنده عبارات مثل: «حدثني مشايخ أهل أنطاكية»[1]، أو «حدثني محمد بن سهم الأنطاكي»[2]، أو «حدثني بعضُ من أثق بهم من الكتَّاب»[3]، إلى آخر ذلك من عبارات تَنُمُّ عن دقةِ المؤرخ، وتعبّر عن حرصه الشديد على تتبع المصادر القريبة من الحدث، فضلاً عن دراسة ظروفه الجغرافية والاجتماعية، من خلال الرحلات التي دأب على القيام بها مؤرخو هذا القرن.

ومن ناحية ثانية، فإن ما أوتيه بعضهم من ثقافة جغرافية، لا سيما

---

(١) فتوح البلدان ص١٦٣.
(٢) المصدر نفسه، ص١٦٧.
(٣) المصدر نفسه ص١٦٦.

«اليعقوبي» الذي وضع كتاباً قيماً في «البلدان» إلى جانب «تاريخه» المعروف، قد جعل مروياتهم أكثر واقعية من أسلافهم، وبالتالي أكثر تخلصاً من الأساطير، بعد أن قلَّ الاعتماد على السماع، وما صاحبه عادة من مبالغات تصبح غير مقبولةٍ أمام المرئيات أو الحقائق المهمة، المأخوذة من مصادرها المباشرة والقريبة. كذلك فإنَّ الرواية الواحدة التي سيطرت أو كادت على أعمال المؤرخين السابقين، لم تَعُدْ لها تلك الهيمنة في أعمال تلك الفترة، وإنما أصبح النص موضع نقاش بصورة غير مباشرة، من خلال عدة روايات يطرحها المؤرخ في سياق الحدث نفسه. ولكن ثمة ما بقي خارج التطور في المنهج التاريخي، من منظور إيجابي وليس العكس، هو حرص معظم المؤرخين على التمسك بالسند والتماهي مع المحدّثين في دقتهم، مما أدى إلى صبغ الكتابات التاريخية بالثقة ـ أو الكثير منها ـ التي كانت للحديث في ذلك الحين.

ولعل البلاذري (ت٢٧٩هـ)، كان من أبرز الذين أسهموا في تطور المنهج التاريخي في القرن الثالث، متميزاً عن معاصريه، لا سيما عن الطبري الذي مثَّل اتجاهاً محافظاً ـ إذا جاز التعبير ـ من خلال تطبيقه الصارم لمنهج الحديث على «تاريخه». وقد يتجلى هذا التعارض بين الاثنين، في عزوف الطبري عن الإفادة من مرويات البلاذري الذي توفي قبله بنحو ثلث قرن، وذلك لخروج الأخير على الضوابط التي التزم بها الأول. ولا شك أن ما حققه البلاذري، كان في غاية الأهمية، حيث كان المؤرخ النسّابة قريباً من القرار السياسي في الخلافة، ومُطِلاً على أمورٍ لم تكن في متناول العاديين، أو حتى المنكبّين على مصنّفاتهم وتآليفهم طيلة ساعات النهار شأن الطبري، وذلك من خلال العلاقة الحميمة بين البلاذري وبين ثلاثة من الخلفاء هم: المتوكل والمستعين والمنتصر.

هذه التجربة، كان لها تأثيرٌ كبير في التكوين الفكري للبلاذري وما عكسه على كتاباته من واقعية وميلٍ إلى النقد واختزالٍ للشوائب وابتعاد عن الإسهاب غير المجدي في الرواية. على أن أهم انعكاسات هذه التجربة ما تجلى في وحدة الموضوع لدى البلاذري ومتابعته له حتى نهايته، وذلك خلافاً للتمزق الذي ساده لدى الطبري، والتشعب من سنة إلى أخرى في بعض الأحيان. وقد تكون لهذا المنهج خلفيته السياسية، حيث وحدةُ الرواية محصلةٌ لوحدة الموضوع، سواء في «أنساب الأشراف» أو «فتوح البلدان»، وبالتالي محصلةٌ لوحدة الدولة مجَسَّدَةً بالخلافة التي لم يكن البلاذري، قريباً منها فحسب، بل متمسكاً بها رمزاً لهذه الوحدة، وفاقاً لما يوليه من اهتمام بقضيتين هما أساسُ وحدة المجتمع العربي الإسلامي، سواء «الأنساب» على الصعيد الاجتماعي، أو الفتوح على الصعيد السياسي وما يرتبط به من التكامل الاقتصادي في المجتمع.

لقد عزف البلاذري إذاً، عن التاريخ العام المفصَّل، وركَّز على القضايا الكبيرة التي تشكل مفاصل الحركة التاريخية عند العرب المسلمين. ويقتصر نتاجه في الواقع على هذين الكتابين القيّمين، برغم ما نسب له من كتب أخرى، حملت عناوين تكاد تكون تكراراً لهما، مثل كتاب البلدان الكبير والبلدان الصغير وأمور البلدان وكتاب الأخبار والأنساب وكتاب التاريخ[1]، وغيرها من عناوين متداخلة مع فتوح البلدان وأنساب الأشراف.

وقد اعتمد البلاذري في مصنفه الثاني على مصادر كتابية وشفوية، من غير أن يتقيَّد بالسند دائماً، حيث يستعيض عنه أحياناً بعبارة «وقالوا»

---

(١) ابن النديم، الفهرست ص١٦٤، المسعودي، ج١ ص٢٢.

التي يستخدمها في حالة الإجماع على الرواية. وكان في منهجه نقدياً إلى حدٍّ ما، وموازناً بين المصادر التي يستخلص منها روايته المعتمدة، التي حظيت بثقة المؤرخين، باستثناء ما أثارته بعض المسائل لدى المحدثين[1]، ممن كان لهم منهجهم الصارم، الأكثر انسجاماً مع ذلك الذي اتخذه الطبري.

والجديد أيضاً في منهج البلاذري، فهو أنه استقى بعض مادته من أهل الاختصاص في ذلك الزمن، حيث اعتمد في أخبار الشورى والحرّة وابن الزبير على مؤرخين من المدينة مثل الزُهري والواقدي، فيما أخذ أخبار المروانيين من عوانة الكلبي، والأنساب عن الزبير بن بكار وهشام بن محمد الكلبي، وأخبار العراق عن المدائني وأبي مخنف الكوفي، وغيرهم من المؤرخين الذين ترددت أسماؤهم على صفحات «أنسابه». وقد غلب على مادته بالإضافة إلى ذلك، التنظيم والاختصار، واتَّسمت بالموضوعية التي جنَّبته الوقوع في الصراعات السياسية، وبالتالي جنَّبته التصنيف، الذي قلَّما نجا منه مؤرخٌ، اتُّهم بأنه مع هذا الفريق أو ذاك، بسبب رواية أوردها عمداً أو عن غير قصد، في وقت لم يكن فيه التجرد مقبولاً، أو متاحةً في ظله الحرية التامة للرأي. وإذا كان البلاذري، قد ناله بقدر ما، وربما رغماً عنه، هذا التصنيف، إلاَّ أن موضوعيته بشكل عام لم تكن موضع نقاش، حيث عزَّزها ارتباطه الوثيقُ بالخلافة العباسية، من غير أن يترك ذلك تأثيراً واضحاً في كتابه.

أما كتابه القيم الآخر (فتوح البلدان)، فهو سجل موثق دقيق لتلك الحركة العظيمة التي حققها العرب تحت لواء الإسلام. وقد ضمَّ في دفتيه أخبار الفتوح بشموليةٍ واستيعاب لافتين، باستثناء بعض الثغرات،

---

(١) مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون ج١ ص٢٤٥.

مثل إسقاط حملة مؤتة أو الإيجاز في فتوح الأندلس، ربما بسبب قلة المعطيات عن هذا الإقليم النائي، خلافاً لفتوح المشرق التي جاءت مادتها مكثّفةً ومتنوعة ما بين الحروب والبلدان والسكان وعهود الصلح ومسائل الخراج والإدارة والنقود، وغير ذلك مما حفل به هذا الكتاب من مسائل هامة، جعلته من أوثق المصادر عن تلك المرحلة.

ولعل فرادة البلاذري، كانت في أن الحدث عنده لم يكن معزولاً عن ظروفه ومحيطه وزمانه، مهتماً من هذا المنطلق بأوضاع البلدان المفتوحة وتكوينها الاجتماعي، وغير ذلك من عوامل مساعدة أسهمت بصورة مباشرة أو غير مباشرة في حركة الفتوح. كما تتجلى هذه الفرادة في معالجته لمسائل اتخذت محلاً هامشياً في المصادر الأخرى، مثل قضية الجراجمة، وذلك إلى درجة ربما استطاع معها إزالة اللبس التاريخي، الناجم عن الخلط بين هؤلاء وبين المردة. فقد حدَّد البلاذري الموقع الجغرافي للجراجمة فضلاً عن المذهب الديني (اليعقوبي) والعلاقة بالدولة البيزنطية، حيث كانوا «يستقيمون للولاة مرةً ويعرجون أخرى فيكاتبون الروم ويمالئونهم»[1] حسب تعبيره، ولكن دون أن يصل هؤلاء إلى حد القيام بعمليات عسكرية ضد الخلافة الأموية. فقد أُنيطت هذه المهمة بمجموعة أخرى مختلفة المذهب (الملكاني)[2]، استخدمها البيزنطيون لإثارة المتاعب ضد الأمويين، وأعني بها «المردة» الذين وصفهم البلاذري بأنهم «خيل الروم»[3]، حيث تترادف هذه العبارة مع الكتيبة أو الفرسان في اللغة العربية[4]. وكان البلاذري أول من تنبَّه لهذه

(١) فتوح البلدان، ص١٦٤.

(٢) مذهب الدولة البيزنطية.

(٣) فتوح البلدان، ص١٦٤.

(٤) جاء في لسان العرب لابن منظور «أن الخيل هي الفرسان، وفي التنزيل العزيز: =

المسألة وفصل بين المجموعتين (الجراجمة والمردة)، من خلال ما رواه عن «مشايخ أهل أنطاكية»، بأن عبد الملك بعد شخوصه إلى العراق لمحاربة مصعب بن الزبير، خرجت خيل الروم إلى جبل اللكام وعليها قائد من قوادهم، ثم صارت إلى لبنان وقد ضوت إليها جماعة من الجراجمة وأنباط وعبيد أبّاق من عبيد المسلمين»[1]. ثم تتابع الرواية عن مصالحة عبد الملك لهم، على ألف دينار في كل «جمعة»، لقاء سحب البيزنطيين لجماعاتهم، لا سيما الفرقة العسكرية (المردة)، و«تفرّق الجراجمة بقرى حمص ودمشق»[2].

وهكذا فإن «فتوح» البلاذري، لا يتطرق فقط إلى المسائل العسكرية وتعبئة الجيوش وتنظيمها وقياداتها وانتصاراتها فقط، ولكنه يتوغل في أمور خارجة على السياق وغير ملتزمة بعنوان الكتاب. وإذا كان البلاذري قد جنح قصداً عن محور الموضوع، فليس في ذلك ما يشين كتابه الذي سبق عصره، سواء في المنهج وما تخلله من تبسيط لقضايا معقدة ومتابعتها بطريقة علمية، أو في إثارة مسائل هامة لم تكن معزولةً عن سياق الأحداث. ولعل هذا الكتاب يحمل في الأصل، عنوان الكتاب المفقود أي «أمور البلدان» وليس فتوحها، وإن صح ذلك، فيكون البلاذري قد حقّق من هذا المنطلق، خطوةً متكاملة على صعيد تطور المنهج التاريخي في القرن الثالث.

وثمة مؤرخٌ من رموز هذه المرحلة، هو أبو حنيفة الدينوري (ت٢٨٢هـ) الذي شابهت بعض ظروفه، ما كان لدى البلاذري، لا سيما

= وأجلب عليهم بخيلك ورجلك، أي بفرسانك ورجالتك» ج١١ ص٢٣١.

(١) فتوح البلدان، ص١٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص١٦٥.

الثقافة الواسعة التي حازها كلاهما، وقُربهما من البلاط العباسي، حيث كان الدينوري، لبعض الوقت، من خواص «الموفق» أخي الخليفة المعتمد. وقد نُسبت لهذا المؤرخ عدة كتب في التفسير واللغة والأدب والجغرافية والنبات، فضلاً عن التاريخ[١]، دون أن يبقى منها سوى كتابه المعروف «الأخبار الطوال»، الذي يعتقد أنه مجرد خلاصة لكتاب مفصَّل يحمل هذا الاسم، ربما فُقد مع آثاره العديدة المنسوبة له، وهو عبارة عن «أخبار» تكاد في منهجها تشبه «تاريخ» اليعقوبي، حيث اعتمد كلاهما التسلسل الزمني للأحداث المختارة وهي في الغالب من الأحداث الكبيرة، مع الفارق أنها أكثرُ دقة لدى اليعقوبي الذي كان أكثر ملامسةً لخلفية الحدث الاجتماعية أو الاقتصادية في بعض الأحيان (مسألة الصوافي كعاملٍ من عوامل الثورة في المدينة على سبيل المثال)[٢]، بينما كان التاريخ السياسي طاغياً على أخبار الدينوري بصورة عامة.

وإذا مضينا في المقارنة بين الاثنين، فإن اليعقوبي يتفوق على صاحبه، ليس في المعطيات فحسب، بل في استخدامها أيضاً، مما يجعله على درجةٍ من الوعي التاريخي واستيعاب للمنهج العلمي لم يصل إليهما الدينوري، الذي غلب على كتابه السرد، ولكن مع مسحة من التشويق، لما حفل به من قصص ورسائل وأشعار، مؤدياً ذلك إلى إضعاف الروح النقدية فيه، وإلى جعل «أخباره»، على أهميتها، أقلَّ قيمةً من «تواريخ» معاصريه في النّصف الثاني من القرن.

ويمثِّلُ اليعقوبي (ت٢٨٤هـ) مرحلةً راقيةً في تطور المنهج

---

(١) الأخبار الطوال (المقدمة) تحقيق عبد المنعم عامر.

(٢) اليعقوبي، تاريخ ج٢، ص٢٥٠.

التاريخي، حيث كان تحدّره من أسرةٍ تحترف الكتابة الديوانية[1]، قد أكسبه الثقافة إلى جانب الخبرة فضلاً عن الاتصال بالسلطة، وما يؤدي إليه ذلك من استيعاب لمسائل قد لا تُتاح لمن كان مختلفاً فقط إلى كتبه وطلابه. كما يضاف إلى عناصر الفكر التاريخي عند اليعقوبي، عنصر هام آخر، هو كثرة الترحال طلباً للعلم والمعرفة، مما يَسَّر له تأليف كتابه الثمين في الجغرافية (البلدان) أو في الجغرافية التاريخية، متضمناً معلوماتٍ قيمةً عن الأمصار والمدن والطرق والقبائل والاقتصاد، انعكست بوضوح على كتابه الآخر في التاريخ.

وقد اعتمد اليعقوبي التسلسل الزمني للأحداث في الإسلام، متتبعاً أخبار الخلفاء وما جرى في عهودهم من حوادث بارزة، ولكن هذه الطريقة أوقعته حيناً في التصنيف الذي نجا منه البلاذري، أو على الأقل كانت «تهمة» التشيع عند الأخير أقلُ جديةً منها لدى اليعقوبي. ولعل هذه المسألة تحتاج إلى نقاش خصوصاً عندما نعرف أن مثل هذه التهمة كانت تُلقى جُزافاً في بعض الأحيان، دونما تحقيق أو تدقيق في نصوص المؤرخ، وهي قد لا تعبّر بالضرورة عن آرائه الخاصة، من غير أن يكون مضطراً للإفصاح عنها في زمن لا تتوافر فيه كثيراً حرية الكلمة والفكر. فإذا كان علينا تصنيف اليعقوبي سياسياً في هذا الاتجاه، فقد يكون من الجائز أيضاً تصنيفه فكرياً في تيار المعتزلة لما أبداه من إعجاب ببعض مقولاتهم في هذا المجال[2].

وقد عكست المصادر براعة المنهج التاريخي عند اليعقوبي، حسب تعبير المؤرخ شاكر مصطفى[3]، حيث يتجلى ذلك في مصادره القديمة،

---

(١) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج١، ص٢٤٩.

(٢) مارغليوت، دراسات، ص١٤٠.

(٣) التاريخ العربي والمؤرخون، ج١، ص٢٥١.

سواء تمثلت بالكتاب المقدس والأخبار اليونانية والأساطير الفارسية، أو بالمصادر المكتوبة والمروية والمسموعة التي اعتمد عليها في مادته عن الإسلام[1]. وفي الوقت عينه، لم تبارحه النظرة النقدية إلى بعض المصادر التي اضطُر إلى استخدامها في التاريخ القديم، لافتاً إلى عناصر الضعف والشك فيها. ويأتي تجاهل السند في مروياته الإسلامية، منسجماً مع طبيعة الكتاب الذي يغلب عليه الإيجازُ من ناحية، ومتلائماً مع انتشار التدوين التاريخي وعدم الضرورة معه إلى التقيّد بالأسانيد التي باتت معروفة ومستقرة من ناحية ثانية. ومن هذا المنظور يعتبر اليعقوبي، أحد أقطاب التجديد في الفكر التاريخي عند العرب المسلمين، لا سيما في إقدامه على التحرر من السند، من دون أن يكون موضع شك في أخباره، وما تمتع به من نظرة نقدية انسحبت على بعض صفحات الكتاب، فضلاً عن البراعة في تبويب الأحداث وتنظيمها، كل ذلك جعله مؤثراً في المنهج التاريخي الذي حقق نقلة كبيرة في تكوينه، مستقلاً بصورة تكاد تكون تامة عن منهج الحديث.

ونأتي أخيراً إلى الطبري (ت٣١٠هـ)، الذي يحتل موقعاً خاصاً بين الكبار من مؤرخي النصف الثاني من القرن، وكتابُه المطول يضارع المصنفات الأخرى، شهرة لدى المهتمين بالدراسات التاريخية والأدبية، فضلاً عن موقعه فقيهاً كبيراً يتمتع بثقافة واسعة في العلوم القرآنية، من خلال كتابه المعروف «جامع البيان في تفسير القرآن» وكتابه الآخر «تهذيب الآثار»، وكتابه الثالث «اختلاف الفقهاء». وقد حدا ذلك بالطبري إلى اتخاذ دور يتجاوز التفسير أو التدريس أو التصنيف، طامحاً

---

(١) مارغليوت، دراسات، ص١٣٩. مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج١، ص٢٥١.

إلى أن يكون له مذهبه الفقهي الخاص (الطبرية)، إلى جانب المذاهب الكبرى المنتشرة في عهده، ومنطلقاً بالتالي إلى تجربة مماثلة في التاريخ، لقيت من النجاح ما أعجز تجربته السابقة التي اقتصرت على تلاميذه وانتهت بوفاته. لقد وُصف الطبري، بأنه كان دؤوباً قوي الاحتمال، شديد الصبر، منكباً على القراءة والكتابة طوال حياته، تساعده على اكتساب العلم ذاكرة حادة في حفظ الروايات التاريخية بشكل خاص[1]. ولم يخرج عن مألوف نظامه الصارم، خلال رحلاته القليلة، طلباً للعلم وتزوّداً بالمعرفة، مكرساً نفسه لهذا الهدف، ما بقي عاملاً وقادراً على العطاء. وقد صرفه ذلك عن الانشغال في غير الأمور العلمية، مما أتاح له متسعاً من الوقت لم يُتح لأقرانه المؤرخين. فضلاً عن ذلك، فإن ابتعاده عن السلطة، وتكسّبه من غير طريقها، قد وفّرا له قدراً من الحرية وأبعداه عن الارتهان أو الممالأة لها، منعكساً ذلك على موضوعيته التي تلمّسها ما استطاع، من خلال الاعتماد على أكثر من رواية عن المعلومة الواحدة.

ومن هنا جاء «تاريخه» سجلاً مفصلاً لأخبار القرون الثلاثة الأولى[2]، إذ تصعب دراسة هذه الفترة بمعزل عنه إذ ما انفكت أخباره حائزة على كثير من الثقة خلال تلك القرون الطويلة. ولشدة علاقة الطبري بأعماله فقد غلب اسمه على كتابيه، سواء «التفسير» الذي يعرف حتى الآن بتفسير الطبري، أو «التاريخ» الذي قلما ذكر باسمه الأصلي (تاريخ الرسل والملوك)[3]، وإنما باسم صاحبه أي تاريخ الطبري.

---

(١) مصطفى، المرجع نفسه، ج١ ص٢٥٣.
(٢) أنهى كتابه في سنة ٣٠٢هـ.
(٣) عُرف ايضاً بتاريخ الأمم والملوك.

ويكاد هذا المؤرخ يلتقي في جانب من المنهج مع الغالبية من أقرانه، من حيث التعرض لبدء الكون وقصص الأنبياء وأخبار الأمم القديمة، فضلاً عن تاريخ العرب وأنسابهم وأخبارهم في اليمن والشام والعراق والحجاز، وأخبار القبائل و«أيامها»، وغير ذلك مما يمكن اعتباره مدخلاً عاماً للكتاب، لم يشأ الطبري التغاضي عنه، إيماناً منه بالتواصل بين المجتمعات والتداخل بين حضاراتها التي لا تولد من فراغ أو معزولة إحداها عن الأخرى. وقد استقى هذه المادة المكثفة من مصادر رصينة، مراعياً في ذلك الاختصاص، حيث اعتمد على روايات شفوية عن تاريخ العرب القديم، أو كتابات مترجمة عن تواريخ الفرس والروم، أو التوراة عن تاريخ اليهود[1] إلى آخر ذلك من معلومات عمل على الحصول عليها من مصادرها المباشرة أو المتواترة عنها.

وإذا انتقلنا إلى الإسلام، يختط الطبري نهجه الذي عرف به، متقصياً بصبره المعهود الأخبار من سنة إلى أخرى، دون أن يكون هو مبدع هذه الطريقة التي سبقه إليها بصورة ما، الهيثم بن عدي، ولكنّ استخدامها على ذلك النحو من الدقة والشمولية في تاريخه، جعلها تقترن منهجياً به. وقد اتَّسمت مصادره عن هذه الفترة بالتنوع، حيث رجع إلى مشاهير الأخباريين والمؤرخين في العهود السالفة، من أمثال وهب بن منبه وأبان بن عثمان وعروة بن الزبير، وشرحبيل بن سعد وموسى بن عقبة وابن شهاب الزهري، وابن إسحق وهشام الكلبي والهيثم بن عدي والواقدي وكثيرين غيرهم.

أما في التوثيق، فكان «السند» ما التزم به في جميع رواياته، باستثناء الأجزاء الثلاثة الأخيرة من كتابه، حيث تراجعت الروايات

---

(١) راجع الجزءين الأول والثاني من تاريخ الطبري.

المسندة بشكل ملحوظ. ولعل هذا الحرص الشديد على السند، شكَّل إحدى فرادات الكتاب، الذي يتيح للباحث من هذا المنطلق، مجال التوغل في الرواية وصولاً إلى منابعها الأولى، وهو ما لا يتيسر في مصدر آخر في التاريخ الإسلامي. ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّهُ يتوخي ـ أو يحاول ـ ما استطاع، الموضوعية التي تتّسم أحياناً بالسلبية من خلال إيراده مرويات غير مُقنعة يلقي وزرها على أسلافه[1]، مكتفياً من دوره بأن يكون مجرد ناقل للخبر ليس أكثر، مما يجعله من هذا المنظور، أخبارياً أكثر منه مؤرخاً يحقّق في الرواية في ضوء المتغيرات المؤثرة فيها.

ولعل هذه السلبية، تشكل عنصر الضعف الرئيس في منهج الطبري، الذي خلا من النقد، تاركاً أمره للقارىء، ومعه مهمة المقارنة بين عدة روايات في الموضوعة الواحدة، أو مع الروايات في المصادر الأخرى. وقد يكون لإبتعاد الطبري عن الحياة العامة، وعدمِ الخوض في تجارب كتلك التي أتيحت للبلاذري، على سبيل المثال، انعكاسه السلبي عليه، وتسرب الخيال أحياناً إلى بعض مروياته، وهو ما لفت إليه مؤرّخ واقعي مثل ابن الأثير، كان من أبرز المتأثرين به في تاريخه المعروف[2]. ويبدو أن «عزلة» الطبري، وانغلاقه على علومه والتدوين، يبرزان أيضاً في ضعف الجانب الاجتماعي في «تاريخه»، الذي طغت عليه الأحداث السياسية، أو بمعنى آخر، كان تاريخه تاريخ السلطة بخلفائها وأمرائها وقادتها، وقد جاء خالياً من أية مسحة اجتماعية أو اقتصادية لافتة. ولا شك أن الرؤية الدينية عند الطبري، كانت منطلقه

(١) الطبري، المقدمة، ص٥.
(٢) الكامل في التاريخ، ج١، ص٢١.

إلى تفسير التاريخ، بما يتوافق والمنطق الفقهي الذي ساد في ذلك الزمن، وكان مراعياً في الغالب لمنطق السلطة، ومسوِّغاً لها شرعيَّتها المستمرة خارج الشبهة والنقد.

وتبقى الطريقة الحولية التي تعتبر إحدى ركائز المنهج التاريخي عند الطبري، والتي حفظ من خلالها موروث القرون الثلاثة الأولى من الإسلام. فقد استساغها بعده بعض المؤرخين الكبار، من أمثال مسكويه (تجارب الأمم) وابن الأثير (الكامل في التاريخ)، وابن كثير (البداية والنهاية)، ووجدوها أكثر تلبيةً لأغراضهم في استيعاب التاريخ الإسلامي بشكلٍ عام. ولكنَّ ما يعيبُ هذه الطريقة، هو تمزّقُ الحادثة بين سنة وأخرى، وضعفُ عنصر الوحدة والانسجام الذي قد يؤدي إلى إنهاكها بسبب التوقف عنها والعودة إليها بعد انقطاع، وبالتالي إلى فقدانها الكثير من الدينامية وإعاقة استيعابها على النحو المطلوب. وقد تفادى معاصرو الطبري هذه الطريقة، لا سيما البلاذري الذي حرص على وحدة الموضوع، كما حرص على انتقائه خالياً من الشوائب والإسهاب والاستطراد.

على أن تاريخ الطبري، برغم ما يصيبه من النقد، يمثّل أحد أعمدة التاريخ الإسلامي، وأحد أبرز مصادره الرصينة، كما يمثل من دون شك الذاكرة الحادة لهذا التاريخ، بما اختزنه من تفاصيل واسعة وموثَّقة، ما كان الوقوف عليها يسيراً لولا هذا الكتاب.

وهكذا، فإنَّ التأريخ كان مواكباً للأحداث الكبيرة في الإسلام، على الرغم من تلكؤ المؤرخين في تتبع هذه الأحداث بصورة مباشرة، وتفسيرها في معزلٍ عن الشخصية التي ظلت محور الكتابة التاريخية فترة طويلة من الزمن. وكان ارتباطُ التاريخ الإسلامي بالشخصية، بدءاً من

الرسول ومروراً بالخلفاء، سبباً في اتخاذه تلك السمة السياسية اللافتة، حيث كان المؤرخ، كما الشاعر، مشدود الأنظار إلى السلطة، ولكن لكل منهما أسلوبه وهدفه، وبالتالي موقعه منها. فالمؤرخ ربما شارك في القرار السياسي، إذا ما توقفنا عند بعض الذين تقرَّبوا من الخلفاء أو الذين قرّبهم هؤلاء إليهم، واتخذوا وظائف استشارية من أمثال الزهري في العهد المرواني والزبير بن بكار والبلاذري في العهد العباسي، بينما الشاعر كان همُّه استرضاء الخليفة أو الأمير، والاكتفاء بما يُبذلُ له من عطاءٍ وهبات.

ومن هذا المنظور، فإنَّ المؤرخين الذين كانوا نُخبة العلماء والمثقفين في المجتمع، لم يواجهوا صعوبةً في التصنيف التاريخي، الذي جاء مكمّلاً لاهتمامهم بالحديث، وما رافقه من تتبع للسيرة النبوية، أول الاتجاهات التأريخية في الإسلام. ولكن إشكالية النظرة الدينية إلى السلطة و«الإحاطة» الإلهية للخلفاء، فضلاً عن الشرعية «المقدسة» المسلم بها، ما جعل السلطة فوق النقد، دون أن تتخلى عن هواجسها نحو خصومها المعاصرين والسابقين، كان يربك المؤرخ ويقيّد حركته، حتى لا يكون عُرضةً للملاحقة، أو التصنيف السياسي والمذهبي، وربما عُرضةً للتشكيك بإيمانه وكل ما يجعله في دائرة التهمة أو الخطر. ولذلك فإن أبرز التحديات التي واجهت المؤرخ في القرن الثالث، وأدَّت به إلى أن يأخذ شيئاً من دور الشاعر، هي أن تحرّي الحقيقة التاريخية لم يكن أمراً ميسوراً في كل الأحوال، وقد دفع ذلك المؤرخ أحياناً إلى الاستغراق في شؤون لا تثير انتباه السلطة، إن لم تكن تباركُها وتشجّع عليها. وليس ثمة شك في أن هذا المناخ الاجتماعي غير الرحب، قد انعكس بصورة مباشرة على المنهج التاريخي، الذي بقي على تماهيه، إلاَّ في حالات قليلة، مع منهج الحديث، برغم الانفصال الذي تحقق بين العِلْمين في القرن الثاني الهجري. فقد تغلّب منطق التسويغ لدى

معظم الفقهاء على منطق التطور، وما يتبعه من نقد وتساؤل وتفسير، وغير ذلك من عناصر ظلت غائبةً عن الكتابات التاريخية فترةً طويلة من الزمن.

ولعل نقطة الاختلال البارزة في تكوين علم التاريخ عند العرب المسلمين، تمثلت في تفوّق الوعي على المنهج الذي انعكست عليه بعض سلبيات النظام السياسي، لا سيما التسليم بالأمر الواقع الذي جعل من المؤرخ عالماً غير مفكر، وغير مطبوع على التحليل والنقد. ولكنه في الوقت نفسه، قام بدور كبير في حفظ التراث، وحرص ما أمكن على أمانة الاقتباس والتدقيق بصبر شديد في أخباره. ومن ناحية أخرى، فليس ثمة شك في أن تدوين القرآن الكريم، قد سهَّل مهمة المؤرخ، وفتح له آفاقاً واسعة انطلق عبرها إلى مصادر كتابية (الكتب المقدسة والترجمات عن اليونانية والفارسية) لتدوين التاريخ القديم. كما أن اعتماده الذي كان أساسياً على الرواية الشفوية في استقاء أخباره عن الإسلام في القرنين الأول والثاني، لم يعد كذلك في القرن الثالث، بعد انتشار حركة التدوين وظهور المصنفات التاريخية القيمة. ومما هو جدير بالانتباه في تلك الفترة، ذلك التحول من التركيز على الشخصية (سيرة النبي والخلفاء) إلى الحدث، وإن بصورة غير كاملة، حيث بقي الأخير أسير الشخصية التي صنعته أو أسهمت فيه بصورة أساسية. وفي ضوء هذا التحول فإن الذاكرة، خلافاً لما هو شائع، لم يكن لها الحيّز البارز في الكتابة التاريخية العربية، بعد تراكم المادة وتنوع الموضوعات، وما يقتضيه ذلك من تعدّد المصادر، كما أن الشعر، على أهميته السياسية والإعلامية، لم يشكل مصدراً لدى المؤرخين، الذين اختلفوا في تكوينهم الاجتماعي والثقافي عن الشعراء، حيث كانت مواكبة هؤلاء للأحداث الكبيرة ضعيفة وهامشية.

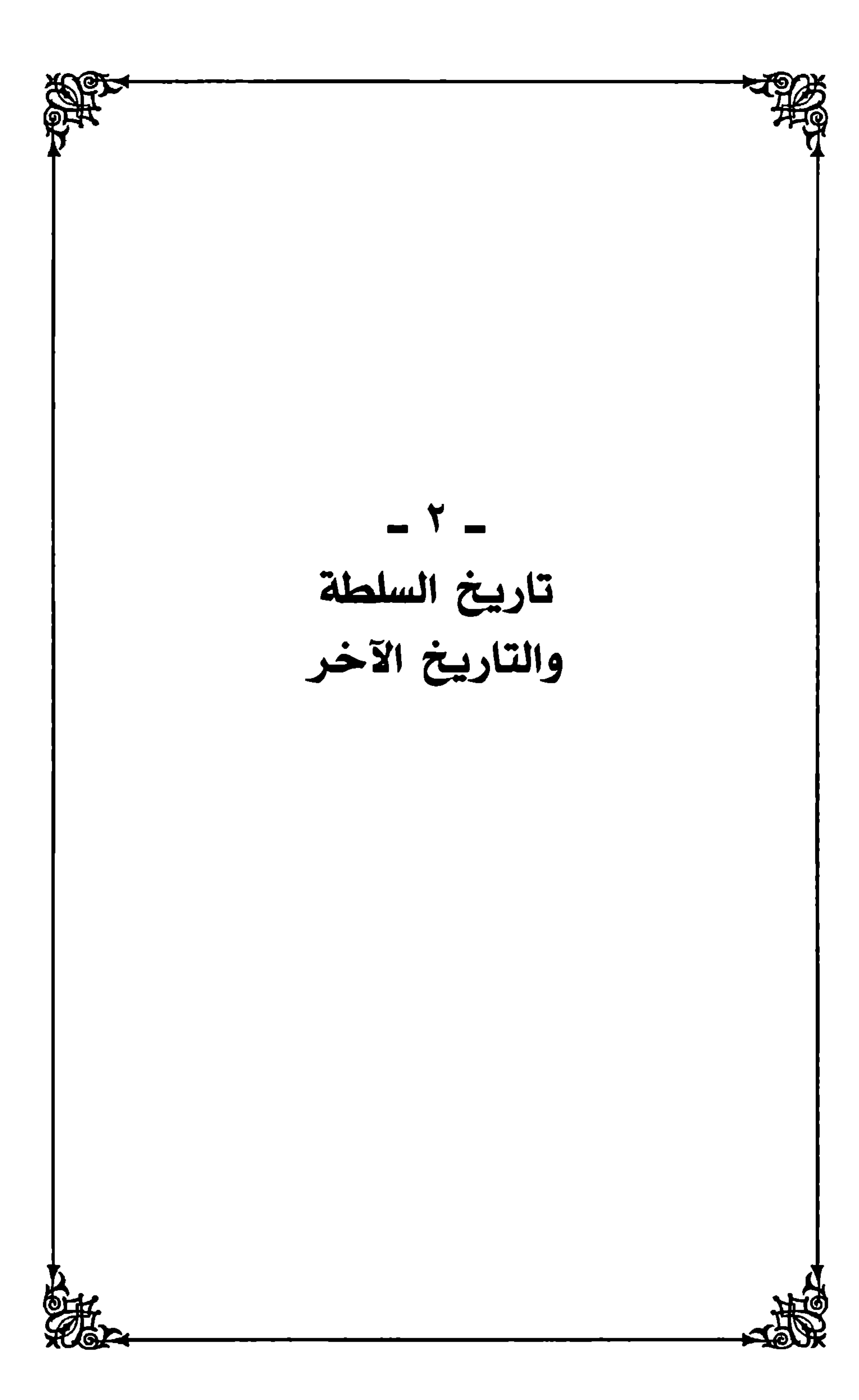
ولعله بات واضحاً، أن أكثر ما أعاق تطور المنهج التاريخي، هو ارتباط التدوين منذ بداياته بالسلطة، مما أوجد «صراعاً» بين اتجاهين في القرن الثاني، دون أن يكونا بالضرورة في الموالاة والمعارضة، ولكنه كان صراعاً فكرياً بين الرأي (العراق) والحديث (الحجاز) متراجعاً هذا أمام الأول، الذي حقق تقدماً في المنهج، لم يكن الاتجاه الثاني قادراً على تحقيقه من خلال معطياته المحدودة وظروفه المختلفة. ولذلك فإن المدرسة العراقية التي تحوّل مقرها إلى بغداد، حيث النهضة العلمية والتنوع الثقافي والاطلاع على فكر اليونان والفرس، قد شهدت نضوجاً في الوعي التاريخي عند العرب المسلمين، أتاح، بنسبةٍ ما، الخروج من الدائرة الأخبارية إلى الدائرة التأريخية، على يد ثلاثة من المؤرخين الكبار هم: البلاذري، واليعقوبي، والطبري.

وكان الأول في الواقع، أكثرهم وعياً واستيعاباً لشروط الكتابة التاريخية، واندماجاً في المنهج النقدي[1]، الذي حقق فيه خطوات هامة. فقد كانت وحدةُ الحادثة، أبرز عناصر المنهج عنده، منسجماً ذلك مع وحدة الموضوع العام للكتاب، سواء كان «الأنساب» أم «الفتوح». كما تحرر البلاذري من طريقة «العنعنة» التي لم تعد مسوَّغة بعد ظهور التآليف التاريخية واستقرار المعلومات إلى حد كبير، بعد خروجها من الذاكرة إلى التدوين. ومن هنا فهو يكتفي بإسناد الخبر إلى صاحبه (المدائني، عُوانة، أبو مخنف إلخ...)، أو إلى أصحابه (وقالوا... حدثني من أثق بهم من الكتَّاب إلخ...)، مؤكداً استقلالية المنهج التاريخي وانفصاله عن الحديث، بالإضافة إلى ذلك، فقد أولى البلاذري اهتماماً بالعنصر الجغرافي، أو ما يسمى بالجغرافية التاريخية، التي كان

(١) راجع الأنساب ج١ ص٣٠٢ على سبيل المثال.

من أركانها إلى جانبه اليعقوبي من معاصريه، والمسعودي من القرن التالي (الرابع). وفي مقدمة ما يعنيه ذلك، أن المعلومة التاريخية لم تعد أسيرة الرواية الواحدة، ولكنها اعتمدت على عدة عناصر تاريخية وجغرافية واقتصادية واجتماعية. كما يضاف إلى عناصر المنهج التاريخي عند البلاذري، انفعال المؤرخ مع المجتمع دون التخلي عن الموضوعية.

وهكذا فإن مدرسة البلاذري، كانت رائدةً في وضع الأسس العلمية للمنهج التاريخي، وذلك في مواجهة مدرسة الطبري التي جاء تركيزها على الخبر، بينما ركَّزت الأولى على الحادثة. وكان السندُ عصب المدرسة الثانية وأبرز ميزاتها إلى جانب الطريقة الحوليّة، التي استمرت بين تلاميذ الطبري والمتأثرين به، بينما تلاشى مع تباعد الزمن وطول المسافة. كما أن الالتزام الصارم بالسند، والاستسلام المطلق للرواية أضعفا الإحساس النقدي عند الطبري، متمثلاً ذلك في إيراده أحياناً معلومات لا يستسيغها العقل. فقد ظل لهذه المدرسة إطارها الديني، دون أن تحيد عنه إلا قليلاً، النظرة السياسية للمؤرخ، الذي كان مجرد مراقب للحركة التاريخية، قليل التفاعل مع قضايا الأمة، على نحوٍ دفع تلاميذ المدرسة الطبرية إلى كسر هذا الإطار فيما بعد، والانخراط بصورة أكثر فاعلية وموضوعية في الدور السياسي، حيث كان من أبرزهم مسكويه في القرن الرابع وابن الأثير في القرنين السادس والسابع.



- ٢ -
تاريخ السلطة والتاريخ الآخر

عقودٌ قليلةٌ يطويها القرنُ السابعُ الميلادي، وإذا بالقبائل العربية المتناحرة في الوثنية، تصبح جبهةً متَّحدة في الإسلام، وفي وعيها التاريخُ الذي رأت بدايتَه في انطلاقة الدين الجديد.. لم تكن من قبلُ خارج التاريخ، ولكنها باتت محوراً فيه، وتهيّأت للإمساكِ بزمامه، حين أخذ بها الإسلام في رؤيته الشمولية، إلى تعميق تجربتها وتوسيع مداها الكوني، لا سيما بعد انتشار الفتوحات التي غيّرت صورة العالم خلال سنوات قليلة من الزمن.

والتاريخُ الإسلامي، منذ الهجرة إلى يثرب، كان لا يزال يتدفّق كالنهر، غير أن أحداً في حينه لم يتنبّهْ له أو يراقب عن كثب حركة سيره وتعرّجاته، فيما الأنظارُ مشدودةٌ آنذاك إلى الرسول، الحاضر في تفاصيل الحياةِ اليومية للعرب المسلمين، يسترشدون بأفعاله ويردّدون أقوالَه، وما كان يتلوهُ من آياتٍ حفظوها من ظهر قلب. والنخبُ، لشدّة اتّساقها بذلك الموروث، أعرضتْ عمّا عداه، وإن كان شيء منه مما يسري فيه من غابر الماضي البعيد، فبدت وكأنها تجبّ ما قبل الإسلام برمّته، ذاهبةً إلى أبعدَ ما يعنيه أساساً ذلك «الحديث» من «جبٍّ» فقط للوثنية واجتثات لمفاهيمها المتخلّفة، ومُعرضة بالتالي ـ إلاّ قليلاً ـ عن قراءة المراحل السابقة من تاريخها المديد.

وتأسيساً على ذلك، كانت السيرة النبوية ما رهصت بها المرويات المبكّرة، من غير أن يكون هاجسها التأريخُ للحدث، بقدر ما تقاطعت

اهتماماً مع الحديث تجلّيات المرحلة المتّصلة بالتجربة الأنموذج في المدينة، والمطابقة لفكرة الأمة، التي رهص بها مشروعُ الدولة ـ الأنموذج أيضاً، للخليفة الراشدي الثاني، إذ كان من تعبيراته ظهورُ التقويم الخاص بالمسلمين، معزِّزاً الشعورَ بالانتماء التاريخي إلى هذه الأمة. وإذا كانت الدولة بهذا المفهوم، لم تستكمل بنيانَها على الأرض، نتيجة لاغتيال الخليفة والدولة معاً، فإن تفصيلاتِ الأخيرةِ على المستوى النظري، كامنةٌ خصوصاً في «نهج» الخليفة الرابع، حيث الأولوية المطلقة لوحدة هذه الأمة، والمتصاديةَ كذلكَ في مرويات المؤرخين الأوائل، على الرغم من اختلال صيغة الخلافة وضمور صفتها التمثيلية على مستوى الأمة.

وقد يبدو بديهياً، استئثارُ رموز الإسلام باهتمام نخب الثقافة في وقتٍ كانت للمراحل خصوصياتُها التي جعلتْ المؤرخَ يرى نفسه داخل حركة الحدث، وليس مجرّد راويةٍ له، ولكن ذلك جنح به، ليس فقط إلى الانحياز لمشاعره، منبهراً بذلك التراث، وإنما إلى اختزال التاريخ بالموقع القيادي، نائياً عن الفئات، مادة الحدثِ والأكثر تفاعلاً على الأرض مع تداعياته. وإذا بنا في المحصّلة أمام تاريخٍ مجتزأ أو انتقائي، أُسقط منه تاريخٌ آخر، أكثر شموليةً، وهو المتّصلُ بحركة المجتمع خارج صخب السلطة وحروبها والثورات التي استهدفتها. ولعل هذه النخبَ المنطلقةَ من رؤية ترى حركة الزمن من خلال الدين الساطع رسالةً وقضيةً في وجدانها، كانت لا تزال مدفوعةً بهذا الشغف، أو بجُزء منه، في النظرة إلى موضوعاتٍ تعدّت السيرة، إلى التأريخ للخلفاء والأمراء والوزراء وغيرِهم فمن كانوا محور الحدث في المصنّفات التاريخية.

وهكذا اختلط المقدّس بالعام في المرويات المستعادة، من غير أن

تعكس هذه على مستوى الفكر والاجتماع، ما يماثلها على مستوى الواقع السياسي بجُزئياته وتفاصيله. ولقد تكرّس ذلك عبر القرون، ورسخ في وعي الأجيال المتعاقبة التي اتكأت على تراث الأوائل، إخباريين وَمُصَنِّفين، وكأنه التاريخُ الكلِّي قد أحاطت به مروياتهم، والمنزّهُ في الوقت عينه عن الشك. وعلى الرغم مما أخذه عليهم ابن خلدون، واتهامه لهم بالذهول «عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال، بتبدّل الأعصار ومرور الأيام»، فإن أي تغيير لم يطرأ خلال الأعصر على الكتابة التاريخية الإسلامية التي ظلت تدور في فلك السلف، بما في ذلك المنهجُ والأسلوب. وثمة ما يطرح بشيءٍ من التبرير في هذا السياق، إذا كانت الذاكرة المرهقة، وهي لوقتٍ طويل مصدر الخبر التاريخي، قد أسهمت في اعتماد هذا المنحى الاختزالي، وإذا كان الأخباريون كذلك المصنّفون بعدَهم، أكثرَ استهواءً للحدث الساخن، وهم في غالبيتهم أقربُ إلى السلطة في نظرتها الخاصة إلى التاريخ، وأكثرُ بعداً عن الشعب في عالمه المتحرّك على صعد السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة؟

ولعل الأسئلة ترى حينئذٍ، ما لا تراه الأجوبةُ الملائمة لها في هذا السياق، خصوصاً على مساحة التاريخ الإسلامي الذي تجلّى مفهومُه لدى النّخب غير منفصلٍ عن الدعوة في خطّها الرسالي، وعن رسولها في سيرته التي اتّسع مداها لينبثق عنها اتجاهٌ آخر تكامل معها في هذا التاريخ، محورُه قريش قبيلةُ الرسول، قبل أن تروّج له القبائلُ الأخرى، في محاولتها تحقيقَ ذاتها في الإسلام، بناءً على تراثها فيما قبلهِ، وهو الاتجاهُ الذي عُرف بالأنساب. وإذا كان من الصعب تحديدُ المنطلقات للرواية التاريخية الإسلامية، فإنه من الممكن ربطُ ذلك بما قام به بعض الصحابة من جمع «صحائف» تعرض لتفاصيل عن حياة الرسول وتعاليمه

وأوامره للعمّال، ممّا شكل نواة الخبر التاريخي، الذي أصبح وإن بصورة غيرِ مباشرةٍ جُزءاً من ثقافة المرحلة المفعمةِ بهذا التراث.

ولكن الصحابة الذين شغلتهم مهماتٌ أكثرُ تعقيداً عن الاهتمام على نطاق واسع بهذه المسألة، كان على أبنائهم أن يتصدوا لها خصوصاً عبدالله بن عباس أحدِ أبرز المؤسسين للمدرسة الحجازية، بما توفّر لها من معطيات الريادة، على مستوى الرسالة والسلطة، فضلاً عن الرموز المواكبة عن كثب لمسيرة الإسلام الأولى. وقد تبلورت حينذاك فكرةُ التاريخ من خلال رواية المغازي المتكاملة مع السيرة، والمتماهية في المنهج أيضاً مع الحديث، فيما المضمونُ طغت عليه مادةُ الحدث السياسي، وهو ما اتّسمت به فيما بعد المروياتُ التاريخية بصورة عامة. ومع توسّع الفتوحات، أصبحت الخلافةُ أمام واقعٍ جديدٍ فرض عليها اتخاذَ نهجٍ جديد في إدارة دولةٍ مترامية الأطراف. فكان تأسيسُ «الديوان» في عهد عمر بن الخطاب، والذي شكّل بدايةَ نهضة لم تكن محصورة في الجانب الإداري ـ الاقتصادي فحسب، بل عكست عملياً الجانب الثقافي فيها، حين أخذت الكتابة، وإن ببطءٍ تحفر طريقَها في حياة العرب المسلمين، ومعها الحافز إلى تدوين تاريخِهم، سواء كانت الضرورةُ ما دفعتهم إلى ذلك، أو الاعتزازُ بالمنجزات العظيمة التي ناءتْ بعد ذلك بها الذاكرة وأصاب الترهلُ شريطَها المثقل بالأحداث.

بيد أن الكتابة، باستثناءِ مؤشراتٍ غيرِ كافيةٍ للتأكيد على استخدامها حينذاك في المرويات التاريخية، لم تنتشر عملياً إلاّ بعد مرورِ نحو قرنين على الإسلام. وهذا يعني أنّ الذاكرة وحدَها حملت عبء التأريخِ، متخليةً عبر تلك المسافة من الزمن عن جُزءٍ من الروايات، لا يستفز ـ على الأقل ـ الأسماءَ التي ظلّت مشدودة نحو الأحداث السَّاخنة. وكان

ذلك ما استقر في وعي عروة بن الزبير الذي أرسى في «سيرته» الرائدة، قاعدةَ ما سُمي لاحقاً بعلم التاريخ، وإن ظلّ الأخير، منهجاً تتحدّدُ فيه معالم السببية وصولاً إلى النتائج، ما افتقدته الأعمالُ التأريخيةُ قاطبةً، من دون أن يغيّر القولُ المبكِرُ للمسعودي بأن «التاريخ علم من الأخبار»، النظرةَ ـ وفاقاً لتلك المعايير ـ إليه.

وقد ذاعت شهرةُ ابن الزبير، وصار له طلاّب يقتبسون عنه، ويتوسعون في تفاصيل سيرة الرسول ومغازيه، لا سيما تلميذهُ ابن شهاب الزُهري، وتلميذُ الأخير ابن إسحق. فتأسس مع هؤلاء بنيانُ المدرسة الحجازية التي بلغتْ ذروتَها مع الواقدي، متميزةً بهدوء النبرة إزاء العهد الأموي، فضلاً عن العهد الأول من الحكم العباسي، على الرغم من تحفّظها بصورة ما على سياسات الاثنين. بيد أنها لم تَبقَ وحدَها حاملةَ لواءِ هذا الدور، الذي سرعان ما انتقل بثقله إلى العراق، حيث الصراعاتُ السياسيةُ والفكرية وجدتْ مناخاً أكثر تشجيعاً على الانخراط في الثقافة واستخدامها أداةَ تعبير عن الموقف، من السلطة أو المعارضة، من غير أن تكون الموضوعيةُ فقط ما يتوخاه «المؤرخ» في مروياته وتصنيفاته.

وإذا كانت مدرسة الحجاز (المدينة) قد تخصّصتْ بالمغازي، فإن مدرسة العراق (الكوفة)، غلب عليها الاهتمامُ بالأنساب، ولكن باعتبارها تاريخاً أكثر شموليةً، وليس مجرّد تاريخ لقبيلة أو قبائلَ، وذلك على غرار ما صنّفه البلاذري في كتابه «أنساب الأشراف». وليس ثمة شك أن تحوّل العراق لا سيما الكوفة، إلى ساحة للمعارضة في العهد الأموي، ترك تأثيراً عميقاً في هذا الاتجاه الذي اتخذته مدرستُها، في محاولة إبراز فكرة الأمة، على غير صورة الخلافة الأموية، سواء من خلال إحياء الأنموذج الراشدي (الشورى)، أو التشبّث بالنّص (الوصية)،

أو حتى التناغمِ مع حركتي الخوارج وعبد الله بن الزبير، وكل ما يؤدي إلى التشكيك ـ ربما بصورة غير مباشرة ـ بالشرعية الأموية.

ويندرج في هذا السياق الفقيه «الشعبي»، واحداً من مؤسسي المدرسة الكوفية، وهو الذي ارتبط اسمهُ بالحركتين الأشدِّ خطورةً في العراق الأموي: ثورة المختار الثقفي في ستينات القرن الأول الهجري، وثورة ابن الأشعث في الثّمانينات منه. ولكن أبرز أعلام هذه المدرسة من الأخباريين، هو أبو مِخنف (ت١٥٧هـ) الذي نُسب له تصنيفُ ثلاثين كتاباً، إلا أن ما بقي منها لا يعدو رواياتٍ متناثرةً في مصنّفاتِ القرن الثالث. وقد تأثّر أبو مخنف بسلفه الشعبي، وتماهى موقفاً معه من الحكم الأموي، مما يبدو واضحاً في عناوين مصنفاته: معركة الجمل وحروب صفين ومقتل الحسين، فضلاً عن حركة ابن الزبير ومعركة الحرّة وثورة ابن الأشعث، وغيرها من موضوعات تجسّد الموقفَ غيرَ الودّي ـ على الأقل ـ من خلافة بني أمية.

وفي مقابل أبي مخنف، يبدو لنا إخباري كوفيّ آخر على غير هذا الخط السياسي، إذ كان يميلُ بصورةٍ ما إلى الاتجاه الأموي، وهو عَوانة ابن الحكم (ت١٤٧هـ)، معبّراً عن موقفه هذا في ما صنّفه من سيرةٍ كانت بمثابة تأريخ لمعاوية وأسرته. ويَرُدُّ بعضُ الباحثين ذلك إلى أن مصادره استقاها من قبيلته (كلب)، الراسخةِ ولاءً لبني أمية في الشام، بدءاً من تأسيس مُلْكِهم، وحتى آخر خلفائِهم مروان الثاني الذي وصل بسيوف القيسيين إلى الحكم، ومن ثمّ أسهمت ثورات الكلبيين في إسقاطه، ممهّدةً للزحف العباسي إلى الشام.

وثمة إخباريّ ثالث، أثار جدلاً في رواياته ومدى دقّتها، وهو سيف بن عمر (ت١٨٠هـ) المتخصص بأخبار الفتوح والردّة، فضلاً عن

اهتمامٍ خاص بالفتنة ومعركة الجمل. أما الجدلُ فمردّهُ أساساً إلى أن بعض رواياته لا يتمتّعُ بالثقة عينها التي حظيت بها رواياتُ معاصريه، لا سيما التي تفرّد بها عن عبد اللّه بن سبأ، مما دفع مؤرخاً، أو فقيهاً معاصراً (مرتضى العسكري) إلى رفضها بالمطلق، واعتبار ابن سبأ شخصية أسطورية، طاعناً في الوقت عينه، بكل روايات هذا الإخباري. وقد تجاوز في موقفه هذا، الكاتبَ طه حسين الذي كان أولَ المشكّكين بشخصية ابن سبأ، مستنكراً بصورة خاصة، منطق أن يكون هذا الداعيةُ محرِّضاً لأبي ذرّ الغفاري، فيما ذهب إليه من تنديدٍ بأهل السلطة (الأموية) «واكتنازهم» الأموالَ على حساب الفقراء.

وهذه المسألة لها حديثٌ آخر لا يتّسع له هنا المجال، ولكن سيفاً، وهو أحد أربعة بارزين من إخباريي مدرسة الكوفة، وعلى الرغم من ثغرات في روايته السبئية، إلا أنه من المبالغة إسقاطُ الأخيرةِ على رواياته كافةً، والتي تبقى مرجعاً حتى لغير المتعاطفين مع الحكم الأموي.

أما الرابع والأخير من أركان هذه المدرسة من الإخباريين الكبار، فهو نصر بن مزاحم المِنقري (ت٢١٢هـ) الذي يصفه بروكلمان بأنه من أوائل المنحازين للمعارضة الشيعية. وقد صنّف في معظم الموضوعات التي نُسبت لسلفه أبي مِخنف، مضيفاً إليها بتوسعٍ موضوعةَ مقتل حجر ابن عدي الكندي، أحد أبرز المؤسسين لتيار التشيع في الكوفة. ولكن شهرة هذا الإخباري دانت لكتابه «وقعة صفين» الذي حوى من تفاصيلها ما جعله من أهمّ المصادر عنها.

هؤلاء إذاً مؤسّسو المدرسة التاريخية العراقية التي طغت على مدرسة الحجاز، بعد انكفاء الأخيرة في العهد العباسي. وقد شكّلت مروياتُهم المادةَ الأساسية لتصانيف المرحلة التالية، التي شهدت تطوّراً

ملحوظاً في الكتابة التاريخية، متزامناً مع التدوين الذي بلغ ذروتَه في القرن الثالث الهجري. ومرةً ثانيةً نتساءلُ إذا كان التدوين قد تأخّر فعلاً حتى ذلك الوقت، بما يعكسه ذلك من تأثيرٍ سلبيٍ على الجزئيات والتفاصيل على خلافها؟ وإذا كان الاختزالُ متعمَّداً بما يناسبُ طبيعة المؤرخ وظروفه، أو على الأقل بما لا يُحرج موقفَه من السلطة، وربما من معارضيها؟ إلى آخر ذلك من الأسئلة التي تثيرها هذه الإشكالية. فليس ما يسوّغ كثيراً الاعتقاد بأن مجملَ التراثِ التاريخي، كان لا يزال في دائرة الرواية الشفوية حتى عصر المؤرخين الكبار الذين تصدّوا لعملية التدوين بصورتها المعروفة. فلعلّ الإخباريين ـ وقد نسبت لبعضهم تصنيفاتٌ تعدّت المشافهة في موضوعات معينة ـ مهّدوا، أو بعضُهم، بصورة ما للمرحلة الكتابية التي أشار الذهبي إلى ابتدائها في منتصف القرن الثاني، متزامنةً على الأخصّ مع اثنين من إخباريي الكوفة الكبار: عوانة وأبو مِخنف.

وإذا كانت الروايةُ الشفوية، موثّقةً بالسند، ما شكّل مصدر المصنِّفين الأوائل، فإن ذلك لم يكن على السّوية عينها فيما بينهم، منطوياً في الوقت عينه على عنصر الشك بالاعتماد المطلق على هذه الرواية. ففي حين التزم الطبري بحلقات السَند الطويلة، تحرّر معظم معاصريه أو كادوا منها، بعد أن أصبحت الرواياتُ متداولةً ومعروفةً، على غرار ما اعتمده اليعقوبي والبلاذري. ولم تكن عبارة «وقالوا» عند الأخير تعني مصدراً وهمياً، أو متوكئاً على التواتر، وإنما تتصل على الأرجح بوثيقةٍ مكتوبة، لا سيما وأنه كان معروفاً عنه، حصرُ السند بواحدٍ من أولئك الإخباريين أو الرواة، بما يتناسب مع اختصاصه، مثل أبي مخنف والمدائني اللذين أخذ عنهما أخبار العراق، والزُهري والواقدي اللذين رجع إليها في مروياته عن الشام والحجاز.

لقد نشأ التاريخ الإسلامي ملحقاً بالحديث، ومتأثّراً إلى حدٍّ كبير بمنهاجه، لا سيما في اعتماد السند تقصّياً للخبر وتوثيقاً له، ولكنه في افتقاده إلى مَنهجٍ خاص، ظلّ يعاني تبعاتِ ذلك الالتحاق وانعكاساته السلبية عليه. وإذا أخذنا في الاعتبار تباين الطريقة بين جمع الحديث وبين تلك التي استخدمت في تتبّع الرواية التاريخية، نجد أن الأول كان محصوراً بفئة لم تبتعد كثيراً عن مصادرها، ممارسةً قواعد صارمة في التوثيق، فيما تعدّدت حلقات الثانية، واتّسعت مسافات الزمن بينها، من غير أن تخضع للنظرة النقدية عينها، لتصبح مادة مكرّسة يُعاد إنتاجُها بكل ما فيها من فجوات والتباسات وأخطاء. وكان ذلك ما توقف عنده ابن خلدون، آخذاً على أسلافه من المصنِّفين الأوائل، بأنهم «يكرّرون في موضوعاتهم الأخبارَ المتداولةَ بأعيانها، اتّباعاً لمن عُني من المتقدمين بشأنها، ويغفلُون أمر الأجيال الناشئةِ في ديوانها».

ومن منظور آخر، فإن علاقة المؤرخ بالسلطة، طبعت هذه «الطريقة» بالانحياز المبكّر لها. فلم تكن العاصفةُ قد هدأت تماماً وإذا بالشام التي أصبحت مركز الإسلام ودولته، أخذت تستقطب الطامحين، من مثقفي المرحلة، ومنهم كثيرون سارعوا إلى التودّد للخليفةِ «الملك»، واتخاذ موقعٍ في بلاطه.

فثمة ما يُروى في هذا السياق عن شغفِ معاوية في الاستماع إلى أحاديثِ الماضين حتى ساعةٍ متأخرةٍ من الليل، مُستقدماً كبارَ الرواة لإشباع رغبته في هذا المجال. وقد شجّع هذا المناخُ من دون شك على ظهور مدرسة في الشام، ربما كانت رائدة في التاريخ الإسلامي، وإن لم تَبلغْ في شهرتها ما بلغته المدرستان الحجازية والعراقية. كما أنها اختلفتْ عنهما في مستوى الولاء للسلطة، الذي كان مطلقاً في المدرسة الشامية، فضلاً عن المنحى القبلي الذي اتخذته الأخيرة، بما يعزّز

الشرعية في دائرتها القرشية، ودوائر القبائل المتعاطفة مع الحكم الأموي. فلم يكن مصادفةً حينذاك، استدعاءُ عَبيد بن شرية ودغفل بن حنظلة، ليس فقط للإشراف على تربية ولي العهد يزيد، ولكنْ للتحدّث في الأنساب، خصوصاً عن قريش قبيلة معاوية، وعن القبائل اليمنية التي تتحدّر منها «كلب»، أبرزَ حلفاءِ الخليفة.

وقد أسفر ذلك عن معادلةٍ كانت من أهم ركائز الحكم مستمدةً قوتَها من تحالف قريش بصورتها الأموية، مجتمعاً فيها الإسلامُ مع تراث ما قبلِهِ، إلى القبائل الشامية، الأكثر اتصالاً ربما بهذا التراث في ولائها للأسرة الحاكمة.

وفي ضوء ذلك يأتي قدومُ ابن شهاب الزهري، أو استقدامُه إلى الشام ملتحقاً بالبلاط الأموي، ليس بصفته مؤرخاً، بقدر ما استقرّ فيه فقيهاً أو «مستشاراً» يدفعُ الشُبهة عن النظام، ويسوّغُ المواقفَ لخلفائه الذين أجروا عليه عطاءاً مجزياً خلال نيف وأربعين من الأعوام. فقد كان الزُهري على الرغم من رصانته، وهو أستاذُ جيله في السِير والمغازي، تحت هذه المظلّة الأُموية، لا يتجاوز حدودَها، في وقت تصبح الثقافة مشتبكةً مع السلطة بشتى تعبيراتها الأدبية والفقهية والتاريخية.

وهكذا يؤسس الزُهري لحالةٍ باتتْ من مألوف طبيعة «المؤرخ»، في ارتباطه المباشِر بحركة السلطة التي صادرت كثيراً من أدواته، لا سيما حرية التعبير، وكلّ ما يجعلُه مستقلاً في رؤيته، وموضوعياً في صياغة روايته. فهو إن لم يكن بالمطلق لسانَ حالِها، إلاّ أنه يمثّلُ ـ على الأقل ـ نظرَتها إزاء خصومِها، ماضياً وحاضراً، ليصبحَ في موقعهِ أقربَ إلى دور الشاعر، مع تحوّلهِ حينذاك إلى مؤرخٍ للبلاط، يعبّر عن تطلعاته وسياساته. هذه الحالة باتت أكثر تعميماً في العهود العباسية، مع اتخاذ

الخليفةِ مؤرخه الخاصَ به، مما تجلى على سبيل المثال في التحاق ابن إسحق بالمنصور، والواقدي بالمأمون، والبلاذري بثلاثةٍ من الخلفاء (المتوكّل والمنتصر والمستعين)، من دون الانتهاء بالزبير بن بكّار الذي صنّف لأبي أحمد الموفّق ـ أخي الخليفة المعتمد ـ كتابَه المعروف «الأخبار الموفقيات».

ومن هذا المنظور، يندرج «المؤرخ»، وهو غالباً فقيهُ السلطة، داعيةً للأخيرة، منخرطاً في حركتها السياسية، فترعاه وتجزِلُ له بقدر ما يُسهم في تعزيز شرعيتها والترويج لصورتها الإسلامية. ولقد كرّس ذلك منهجاً سار عليه عموماً المؤرخون الذين صنّفوا رواياتهم، أو اختزلوها، أو تدخّلوا في صياغة تفاصيلها، فلم تتعد حينئذٍ تاريخ السلطة، حيث عاشوا في ظلّها، ورأوا بعينها، وكتبوا بحبرها، ومنحوها كل الولاء. وكانت المحصّلةُ أن تاريخاً آخر لم يلتفتوا إليه، فغاب، إلاّ من إشاراتٍ قليلةٍ جداً، عن مصنَّفاتهم، وهو تاريخ المجتمعات التي عانت في الواقع محنتين: محنتَها مع السلطة في زمانها، ومحنةَ التهميش في التاريخ الذي انقطعت بصورة شبهِ تامةٍ عنه، وسنجد أن مؤرخاً رصيناً مثلَ الطبري، اعتاش من التدريس وصرف وقتَه في العلم، واتخذ فقهاً خاصاً به، لم يكن على الرغم من ذلك خارجَ دائرةِ السلطة أو مستقلاً عنها، حين اختار لموسوعته عنواناً يوائم تقليدَ المرحلة ومنهاجَها في هذا السبيل، وهو «تاريخ الرسل والملوك».

وبناءً على هذه القراءة في تراث المؤرخين الأوائل، يمكن تسجيلُ الملاحظات الآتية:

أولاً: إن المؤرخ ـ إخبارياً أو مصنِّفاً ـ لم ير أمامه سوى الحاكم الذي تبقى صورتُه دائمةَ الحضور ومحاطةً بهالة الضوء، فيما الضباب الكثيف ينتشرُ خارجَ القصر والمحيطين به. فلا يكتفي بتقريض صاحب

السلطة وتسويغ مواقفه، وإنما يتحوّل إلى «شاعرٍ» يختارُ من الكلام ما يناسب المقام، من دون أن يتجاهل الصفات الشخصيةَ للحاكم والتفاصيلَ المتعلقةَ بحياته الخاصة، غافلاً عن «ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار، وهو أسّ المؤرخ» في التوصيف الخلدوني.

ثانياً: لا تخلو الرواياتُ التاريخيةُ من مبالغاتٍ نافرةٍ، كانت محصّلةً لبعد المسافة بين الحدث وتدوينه، وما تعرّض له الأول في سياق التواتر الشفوي، من إضافات لم يكن بعضُها في أصوله، بقدر ما كان طارئاً عليه، جانحاً إلى شيء من الأسطرة، الموائمة خصوصاً للأحداث الكبيرة (فتح الأندلس على سبيل المثال). وقد أدّى ذلك، وفي ظلّ غياب الرؤية النقدية للمؤرخ (المصنِّف)، إلى صياغة روايات لا تتّسم أحياناً بالواقعية، أو تكتنه الأبعادَ الشمولية للحدث والعناصرَ الموضوعيةَ المؤثّرةَ فيه.

ثالثاً: لا يُنكر أحدٌ فضلَ الأوائل في تدوين التراث التاريخي، وحِفظِ أصولِهِ من التبديد على مساحة الذاكرة، ولكنّ ما يُؤخذ عليهم هو الاهتمامُ الخاص بالخبر الساخن، أو بتعبير آخر، كانت الأحداث الخلافية ما اتخذت حيّزاً بارزاً في رواياتهم، كأن يختصر الطبري تاريخَ عامٍ كاملٍ (٥١هـ) بخبر حجر بن عدي، وإعدامه بقرارٍ من معاوية في الشام، باستثناء سطورٍ قليلةٍ عن إحدى الصوائف إلى «أرض الروم». وهذا يعني أن تاريخاً عاصفاً قدّمه هؤلاء المؤرخون وكانوا، معظم الأحيان، طرفاً فيه، سواء على جبهة الموالاة الأكثر استقطاباً، أو على جبهة المعارضة المفعمةُ أخبارُها بالإيقاع الصاخب عينه.

رابعاً: لقد أعرض أولئك «المؤرخون» عن الفئات الشعبية في دورها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي وحتى العسكري، على الرغم من

تشكيلها المادةَ الأساسية للحروب، حملاتِ فتوحٍ أو ثوراتٍ مناهضةً للسلطة، وهي ثغرة غالباً ما اصطدم بها الباحثون في التاريخ الإسلامي، وما انفكت تعوقُهم في الوصول إلى معطيات تلقي الضوء على المساحات المُعتمة فيه. وقد يجدون شيئاً مما يتوخونَه في المصادر الأدبية أو الجغرافية أو الخراجية، أكثرَ من المصادر التاريخية، ولكن ذلك لا يشكّل أساساً متيناً للانطلاق منه إلى قراءة واضحة للفئات المُسقطة من هذا التاريخ.

وفي ضوء الملاحظات السالفة، يتحدّدُ عنصرُ الضَعفِ في منهج الرواية التاريخية الإسلامية، وذلك في اختزالها التاريخَ العام لمصلحة التاريخ الخاص، المتبقي من تلك الحقبات الطويلة. ولعل تغييب المستضعفين لم يكن متعمّداً من جانب «المؤرخين» الأوائل، ولكن هؤلاء، انطلاقاً من تكوينهم الثقافي الديني، وبروزِهم نخباً في عصرهم، كانت قضيةُ الإسلام وحركتُه، ما يشدّ أنظارَهم ويرسَخُ في وعيهم بالتاريخ، من دون أن تكون بقيةُ العناوينِ ساطعةً أمامهم، أو تستفزُهم للبحث عنها بين السطور أو على الضفاف من الرواية. وفي كل الأحوال، لم تتخذ الفئاتُ الشعبيةُ ذلك الحضورَ الذي يشدّ نحوَه الانتباه، إذ كانت جبهةً لا تزال خارجَ التأثير المحصورِ بالقيادة، سلطةً أو معارضة، في وقتٍ كان للمؤرخ موقفُه غيرُ الودِّي، على الأقل، من حركات الأخيرة، وما انفك يراها تمرّداً على الشرعية المقترنةِ عنده بالإسلام.

وإذا كان بعضُ الثورات قد نال نصيباً من الاهتمام في المرويات التاريخية، فهو الذي أخذ طريقه إلى السلطة (الدعوة العباسية) أو ارتبط برموزٍ من أبناء الصحابة (الحسين وابن الزبير)، ولكن من دون أن ينعكس ذلك على الفئات المنضوية في هذه الثورات ودوافع الانخراط فيها.

ومن اللافت أن ثورةً أحدثت دوياً في المجال الأموي، كتلك التي قادها الحسين، لا تحملُ تفاصيلُها الواسعةُ شيئاً عن دور الهيئاتِ الشعبيةِ ونضالاتها من أجل التغيير خلال الأعوام العشرين السابقةِ عليها. فقد اختُزلت الثورةُ بشخصية قائدها، منذ اللحظة التي استُدعي فيها ليبايعَ يزيدَ في المدينة، حتى استشهاده العاصفِ في كربلاء، وكأن الأخير ما هدف إليه فقط من خروجه الاعتراضي، وليس استجابةً للثورة التي أعدّ مسبقاً لها، بالتنسيق مع تلك الهيئات الشعبية وقادتها في الكوفة. وقد تتعارض رؤية المؤرخُ ـ الفقيه أحياناً مع السلطة، إذا ما اصطدمت الأخيرةُ بالثوابت المشتركة بينهما، على نحو ما عبّر عنه الموقفُ المتعاطف من ثورة الرَبَض في الأندلس، على الحَكَم بن هشام الأموي، الذي تمرّد بدوره على وصاية الفقهاء رافضاً تدخّلهم في شؤون دولته. ولكن ذلك نادراً ما حدث، إذ كانت الموالاةُ ما تزال تقليداً للمؤرخ، ويراها ضرورةً تقتضيها مصلحةُ الجماعة التي يندرج صاحبَ دورٍ فيها، بينما يرى في الثورة، مهما كانت مسوغاتُها، جنوحاً إلى «الفتنة» المهدِّدة لوَحدة الجماعة وأمنها.

وهكذا، فإن المدارسَ التاريخيةَ، أو ما عُبّر عنها بهذه الصفة، لم تحمل في مضامينها صخب التياراتِ الفكريةِ والاجتماعيةِ، وما يُفترض أن يرافقَها من صراعاتٍ على مستوى المنهج والرؤية والجدل. فقد كانت هذه المدارسُ تمثّل اتجاهاتٍ أقلّ عمقاً في اختلافاتها على هذا الصعيد، من مسائلِ السياسة الخاصة بالخلافة ووَحدة الجماعة، وتوزّعت اهتماماتُها أساساً ما بين السيرة في مكان، والأنساب في مكان آخر، والحدث السياسي في مكان ثالث، وفي كل الأحوال كانت السلطةُ وحدها محور الخبر التاريخي. وعبر القرون، لم يعد النهرُ الذي تدفّق مع حركة الإسلام على الخطّ عينه، وبالتالي، فإن التاريخ بات أقلّ نبضاً

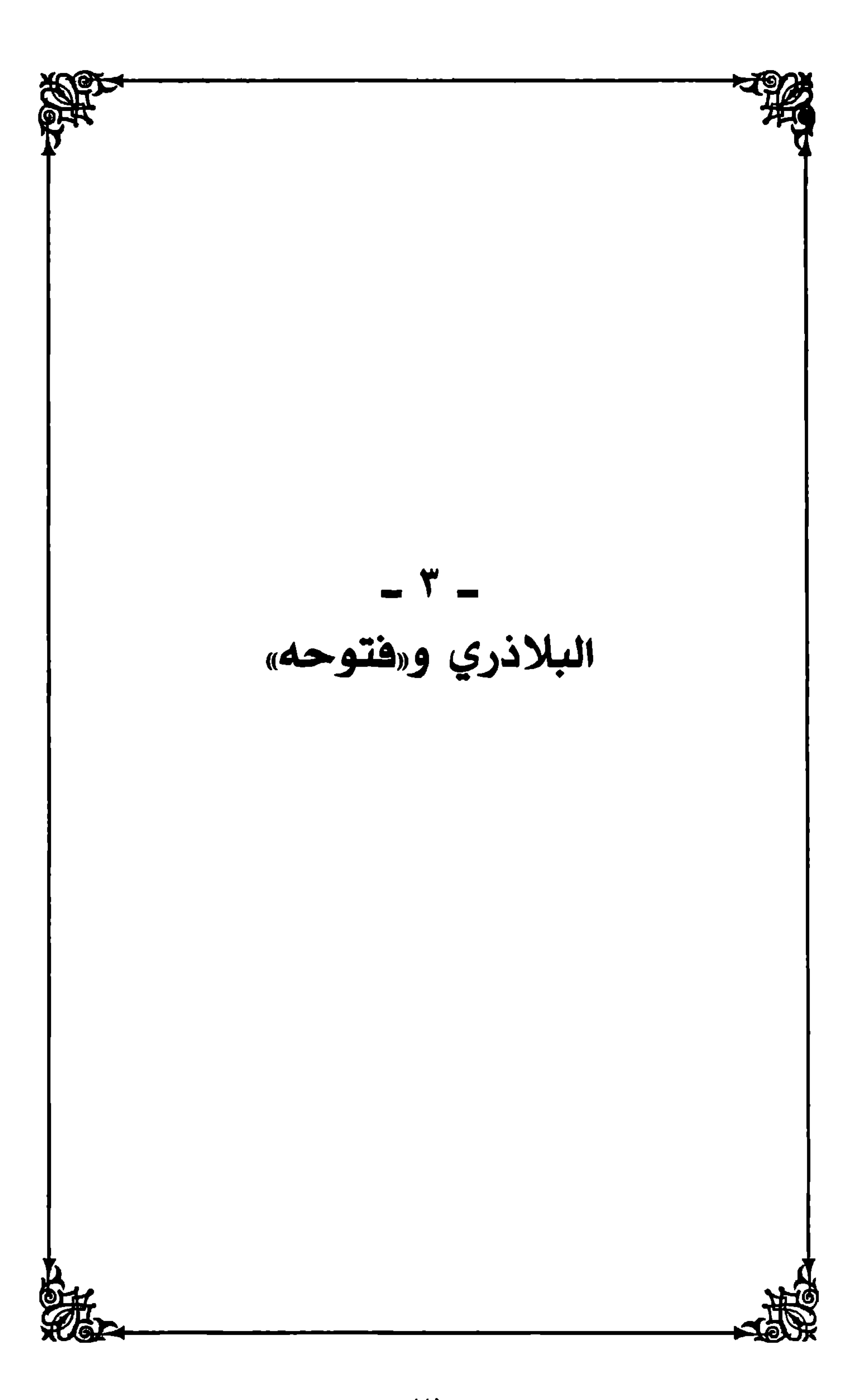
بهذه الحركة، وتفاعلاً معها، إذ بدا متعثّراً، منطوياً على فَجَواتٍ واسعةٍ ـ أو «صفحاتٍ بيضاء» ـ لم تمرّ عليها الأقلامُ المترعةُ بحبر السلطة، والمأخوذةُ ببريقها، نائيةً عن الفئات التي اصطخب بها التاريخ من دون أن تكون حاضرةً فيه.

والمؤرخون، أو كثيرُهم، عبر هذه القرون، ما انفكوا يواكبون المسارَ المضطربَ ويقيمون في تراثٍ لا يمثّل حقيقةً ذلك التاريخ، مكرِّسين بدورهم نمطاً منه ظلّ يُستعاد على الإيقاع عينه من الابتسار. وثمّة من المحدَثين من توسّل نهجَ المستشرقين أو أقام على تخومه، غيرَ مدركٍ أنّ هؤلاء، على الرغم من سبرهم للتراث، فقد بقي لهم عالمهُم غيرُ المطابقِ كلّياً لعالم النصّ التاريخي الإسلامي، بما للأخير من خصوصية لا يجوسُ شفافيتَها سوى المنتمين إلى ذلك التراث، المُفعمين بروحه، والأكثرِ اكتناهاً لمصطلحاته وجُزئياته.

وليس ثمة شكٌ أن تحوّلاً بارزاً طرأ على الدراسات الحديثةِ في التاريخ الإسلامي، وأخذ ببعضها إلى منهجٍ يُفضي إلى القراءة النقدية للرواية، خارج حصار التقليد، من الأسباب إلى النتائج التي تسوِّغ في النهاية مثلَ هذه القراءةِ الرصينة. ولكن جلَّ المؤرخين ما زال يترنّح بين تراكمين: تراثٌ مكرَّسٌ ونمطٌ مبهرٌ، وفي كليهما يختلط الديني بالزمني، اختلاطَهما لدى الفقهاء الذين صنّفوا من التاريخ ما يوائم المرحلةَ «الرومانسية» التي عاشوا فيها، وما ينفك يعبق بها نتاجُ معظم المؤرخين، في دأبهم على التماهي مع تجربة السلف، من غير أن يبرحوا دائرتَها الرتيبة إلى دوائرَ ما تزال محاصرةً في هذا التاريخ.

وهي ليست فقط إشكالية الرواية التي تبقى مصدر المؤرخ ونقطةَ انطلاقه، ولكنّها إشكاليةُ القراءةِ غيرِ الخاضعة لمنطق الحدث، وغيرِ

الموجَّهة بضوء العقل الذي يشكل المرجعية الثانية بعد الرواية لها، والتي تجعلُ المؤرخَ، في ظلّ هذه الرؤية، على مسافة أدنى من الحقيقة التاريخية مميّزاً بين نمطين: أحدهما نقدي تجديدي والآخر تراكمي تقليدي.



ـ ٣ ـ
البلاذري و«فتوحه»



مدخل:

يمثل القرن الهجري الثالث، حيث واكب البلاذري[1] المسافة الكبرى منه، مرحلة هامة في تكوّن مذاهب الكتابة التاريخية عند المسلمين، تلك المرحلة التي شهدت المؤرخين الكبار، من أمثال: خليفة بن خياط (ت٢٤٠هـ) واليعقوبي (ت٢٨٤هـ) وابن قتيبة (٢٧٦هـ) والطبري (ت٣١٠هـ)، إضافة إلى المؤرخ السالف الذكر. وقد كان ظهور هؤلاء مترافقاً والتطور الذي طرأ على التأريخ بعد خروجه من الدائرة الإخبارية السائدة في القرن السابق، بما يعنيه ذلك من افتراق عن «الحديث» واتخاذ موقع مستقل بين العلوم الدينية في ذلك الحين.

ومن هذا المنظور، فإن ما شهده علم التاريخ، كان حينذاك بالغ الأهمية، انطلاقاً من ثنائية هذا التطور، سواء في المنهج عندما تحرّر من التبعية للحديث، وتوسل مادته عبر مصادر شتى، مشاهدةً وشفاهاً وارتحالاً، أو في المضمون، الذي خرجت منه الأساطير أو معظمها وتراجعت المبالغات ـ وإن بصورة أقلّ ـ التي يختزن التاريخ منها الكثير، دون أن تكون محصورة في نطاق زمان معين؛ فالطبيعة البشرية تنزع عادة إلى المبالغة في وصف الأحداث المرئية، فكيف بما هو متناقل عن

---

(١) أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر بن داوود البلاذري البغدادي، المتوفى سنة ٢٧٩هـ.

القرون السابقة. على أن التأريخ سيكون مديناً للحديث في التماس منهجه، المتماهي مع أسلوب الأخير، إذ حرص شيوخه على توثيق السند والرواية[1]، في محاولة لإكساب الكتابة والمرويات التاريخية المسندة، الثقة نفسها التي نالها الحديث.

بيد أن التأريخ، على الرغم من تكوّنه المستقل الذي تبلور في القرن الثالث، فإن العلاقة المنهجية ظلّت وثيقة بينه وبين الحديث خلال عدة قرون وظلّ المؤرخ فقيهاً في دقته الشديدة وأسلوبه الجاف، مع الفارق، أن البعض كان أكثر انضباطاً في تطبيق قواعد الحديث على التاريخ، بينما كان البعض الآخر أقلّ تزمتاً في ملاحقة السند، مقتصراً على مصدر رئيس أو مبهم للرواية[2]. ولعل أبرز من يمثل الفريق الأول، أبو جعفر الطبري، الأوسع شهرة بين مؤرخي القرن الثالث، وصاحب «تاريخ الرسل والملوك» الذي يصح اعتباره خزانة القرون الهجرية الأولى، لما احتواه من مادة غنية، وما تميّز به من تفصيل في متابعة الخبر عبر عدة روايات، أو عدة أسانيد. وإلى جانب أهميته الذاتية، فهو منطلق لتقويم الأجيال السابقة من «المؤرخين»، الذين استقى منهم الطبري معلوماته، لا سيما «الكلبي» (ت١٤٦هـ)، الذي كانت له شهرة في الأنساب، و«عوانة بن الحكم» (ت١٤٧هـ)، الذي اهتم بأخبار بني أمية، ربما بتأثير من انتمائه القبلي لكلب، أبرز حلفاء الحكم الأموي في عهديه الأول والثاني، و«أبي مخنف الكوفي» (ت١٥٧هـ)، المتأثر بتيار التشيع، وقد أبدى اهتماماً واضحاً بأخبار الفتنة ووقعة الجمل ومقتل

---

(١) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون ج١ ص٢٠٢.

(٢) يذكر البلاذري أحياناً: «قالوا» في كتابيه «أنساب الأشراف» و«فتوح البلدان» على غرار الطريقة المتبعة في كتاب «الإمامة والسياسة»، المنسوب لابن قتيبة، الذي تردد عنده و«ذكروا» في مطلع رواياته.

الإمام علي ومقتل الحسين، فضلاً عن «سيف بن عمر» (ت١٨٠هـ)، الذي دوّن أخبار الردة والفتوح، إضافة إلى أخباره المفصّلة عن الفتنة والجمل، ولكن من منظور آخر إذ كانت ميوله القبلية واضحة، وكذلك العراقية[١]، كونه كوفياً على غرار سلفه.

كما نتعرف من خلال «تاريخ الطبري»، إلى «المدائني» (ت٢٢٥هـ) البصري المولد والمدائني النشأة، قبل أن يتخذ بغداد مستقراً له، في وقت كانت هذه المدينة تخطو خطوات حثيثة، نحو حضارة متألقة وعطاء ثقافي زاخر، انعكس على النتاج الغزير المنسوب للمدائني، والحامل في ثناياه أخباراً عن النبي وقريش والخلفاء والفتوح، وغير ذلك من آثاره الوفيرة[٢]، وكذلك «الواقدي» (ت٢٠٧هـ)، المؤرخ الحجازي (المدينة) الذي اهتم بأخبار المغازي والفتوح، وتوقف طويلاً عند حركة ابن الزبير وأخبار الإدارة الأموية في الحجاز (أسماء الولاة وأمراء الحج. . .)[٣]، و«الزهري» (ت١٢٤هـ) المؤرخ الحجازي الأصل قبل انتقاله إلى دمشق، الذي كان مقرباً من الحكم الأموي ومهتماً بالمغازي النبوية، و«ابن إسحق» (ت١٥٧هـ)، صاحب السيرة الشهيرة، وآخرين من أهل الأخبار، الذين ترددوا في روايات الطبري، في «تاريخه» السالف الذكر.

وهكذا، فإن الطبري الذي حاز ثقافة واسعة تجلّت بنتاجه الغزير في مختلف حقول العلوم الدينية، لا سيما كتابه السابق على «تاريخه» وهو «جامع البيان في تفسير القرآن» ـ مما كان له تأثير في خروجه من «الشافعية» إلى «الطبرية» مذهباً مستقلاً ـ كان ينطلق من الرؤية نفسها،

---

(١) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون ص١٨٠.

(٢) المرجع نفسه ص١٨٦ ـ ١٨٧.

(٣) إبراهيم بيضون، الحجاز والدولة الإسلامية ص٢١.

إلى أن يكون صاحب مذهب في التاريخ، أو لنقل صاحب مدرسة، اعتمدها آخرون بعده، مثل مسكويه وابن الأثير وابن كثير وغيرهم[1] ممن اتبعوا الطريقة الحولية في تقصي الأخبار، دون أن يكون الطبري مبدع هذه الطريقة، لكنّ أخذه بها على ذلك النحو من الدقة والشمولية في «تاريخه» الكبير، جعلها لصيقة به وتكاد تنسب إليه. ومن هنا، جاء منهج الطبري التاريخي مرتكزاً على دعائم ثلاث:

أولاً: الأخذ بالروايات دون نقدها، تاركاً هذه المهمة للقارىء: «إنما أدّينا ذلك على نحو ما أُديَ إلينا»[2].

ثانياً: التأكيد على السند، حيث يبدو الطبري ـ المؤرخ هنا متأثراً بالطبري ـ المحدّث، الذي كان السند أبرز أدواته المنهجية في جمع وتحقيق الأحاديث النبوية.

ثالثاً: النظام الحولي الذي أشرنا إليه، حيث بدأت الوقائع الفعلية (الإسلامية) لتاريخ الطبري منذ العام الهجري الأول، متوالية سنة بعد سنة حتى العام الثاني بعد القرن الهجري الثالث، بينما الوقائع التي سبقت الإسلام، خرجت منهجياً على سياق الكتاب، دون أن يلتزم الطبري في عرضها بطريقة السنوات أو الإسناد، لافتقاره إلى مصادرها، وابتعاد المسافة بين عهده وتلك العهود الغابرة، التي حرص الطبري ـ ربما تجاوباً مع المنهجية العامة للتاريخ في ذلك الوقت ـ على اتخاذ وقائعها البارزة مدخلاً لكتابه.

وإذا كانت ملاحقة الرواية، والحرص على السند لدى الطبري،

---

(١) ابن شهاب الزهري، المغازي النبوية ص٢٤، ٢٩، دار الفكر، دمشق ١٩٨١.
(٢) الطبري، ج١ ص٥.

يجعلانه في مصاف المؤرخين الكبار وثقاتهم في التاريخ الإسلامي، فإن تفريق الأحداث ما بين عدة سنوات كان يعيق استيعابها على النحو الذي توفّره حادثة أخرى غير مجزأة. وعلى خلاف ما عن الطبري، يبدو البلاذري ممثلاً للاتجاه الآخر من كبار مؤرخي القرن الثالث، ومتفادياً الطريقة «الحولية»، ومعها حلقات السند، إلى طريقة أكثر تبسيطاً، عندما تناول الحادثة وحدة مستقلة، متجلياً ذلك في كتابيه القيمين: أنساب الأشراف وفتوح البلدان.

ولعل هذه المسألة تشكّل نقطة الاختلاف البارزة مع الطبري، الذي خلت رواياته من ذكر البلاذري السابق عليه، ربما لعدم ثقته بطريقته التي لم يستسغها المحدّثون بصورة عامة[1]. فقد بدت «مدرسة البلاذري» في مواجهة «مدرسة الطبري»، دون أن تحدّد المسألة المنهجية فقط، مواقع الاختلاف بين المدرستين، انطلاقاً من وحدة الموضوع لدى الأولى وتمزّقه لدى الثانية، ولكن ثمة ما يجعل التمايز منسحباً على الجانب السياسي الذي يبدو أكثر وضوحاً في موضوعات البلاذري منها في موضوعات الطبري، حيث السرد الجاف والمطوّل، وربما التردّد طابع الأخير، في حين يبدو الوعي التاريخي أكثر بروزاً عند الثاني الذي جاءت أخباره محدّدة وذات طابع محوري، من خلال متابعتها لقضايا أساسية في حياة العرب المسلمين.

وقد كان كلاهما من نتاج المدرسة العراقية، بأهوائها وتياراتها، لذلك اتّسما معاً بالموضوعية التي ربما كانت أشدّ صرامة لدى الطبري، من خلال حرصه على السند، لا سيما في الأجزاء الأولى من «تاريخه». على أن هذه الموضوعية قد خالطها ميلٌ ما إلى الشيعة أحياناً لدى

---

(١) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون ج١ ص٢٤٥.

البلاذري، على الرغم من علاقته الوثيقة بالبلاط العباسي، دون أن يصيب شيء من هذه «التهمة» الطبري، الذي كان له مذهبه الخاص على نحو ما سبقت الإشارة. ولعل المحصلة الأخيرة لهذه المقارنة بين المؤرخين الكبيرين أن كلاً منهما كان قطباً في حركة التاريخ الإسلامي، التي قطعت شوطاً كبيراً في القرن الثالث، حين عاش الطبري والبلاذري، كما حازت أخبارهما ثقة الباحثين الذين رأوا فيها المصدر الأساسي لدراسة العهود الإسلامية الأولى. ولكن البلاذري تجاوز منهجاً الطبري، الذي يصحّ فيه القول بأنه كان نقلياً، لا ينفكّ ملاحقاً السند بصبر يدعو إلى الإعجاب، بينما كان البلاذري «نقدياً» يميل إلى الانتقاء، دون إهمال الأسانيد، سواء بإعادتها إلى المصدر، وهي الطريقة الأكثر تعميماً، أو التمهيد للخبر بعبارة: «قالوا» عندما تكون الرواية حائزة على ما يشبه الإجماع لدى الإخباريين من أسلافه.

ومن هذا المنظور، يعرض البلاذري عن كتابة التاريخ العام، بما ينطوي عليه من أحداث هامة، أو جانبية، ويركّز على الأحداث المحورية التي تشكّل عنصراً أساسياً من عناصر الحركة التاريخية. وإذا كان كتابه «أنساب الأشراف»، قد تضمّن روايات تحمل الكثير من الملامح الاجتماعية والاقتصادية، إضافة إلى الملامح السياسية البارزة، فإن كتابه «فتوح البلدان» يبحث في قضية، كانت الثانية من حيث الأهمية بعد «الهجرة» إلى المدينة، انطلاقاً من التحوّل الجذري الذي أسفرت عنه قضيتا الهجرة والفتوح في حياة المسلمين الأوائل. بالإضافة إلى ذلك، فإن هذا الكتاب من خلال محتوياته التي تعدّت الجانب العسكري ـ التوسعي، إلى الاهتمام بالجوانب الجغرافية والسكانية والاقتصادية، يصح اعتباره منطلقاً إلى تحديد القواعد والقوانين، وفاقاً للأنموذج الحاضر في ذهن هذا المؤرخ الذي يبدو من خلال «فتوحه» فقيهاً كبيراً،

بما تنطوي عليه هذه الصفة من معرفة واسعة بالعلوم الدينية والاجتماعية في ذلك الوقت.

ولعله من المفيد في معرض المقارنة بين المؤرخين الكبيرين، مقابلة نصين لهما، يلتقيان في المناسبة ذاتها ويستقيان الرواية نفسها، وذلك للوقوف على مواقع الاتفاق أو الاختلاف بين كل منهما، سواء في المنهج والأسلوب... أو المعلومة التاريخية. أما المناسبة فهي «وقعة الحرّة» التي جرت بين الأمويين وأهل المدينة، بينما الرواية منسوبة لوهب بن جرير، عن جويرية بن أسماء (اكتفى البلاذري بذكر جويرية فقط)، عن أشياخ أهل المدينة[1].

والواقع أن ثمة اختلافاً بسيطاً في مطلع الرواية، حيث يستهلّ الاثنان الرواية بوصية معاوية لابنه يزيد في معرض التحذير من أهل المدينة. فقد نُسب له القول ـ حسب البلاذري ـ «إن لك من أهل المدينة يوماً، فإن فعلوها فارمهم بمسلم بن عقبة فإنه رجل قد عرفنا نصيحته»[2]. لقد ورد ذلك حرفياً لدى الطبري[3]، بينما نجد بعض الاختلاف فيما يلي هذه العبارة، كالفارق بين قول الطبري: «فلما هلك معاوية وفد إليه وفد من أهل المدينة»[4]. وقول البلاذري: «فلما ملك يزيد وفد إليه وفد أهل المدينة»[5]، مما يعني أن الطبري المتأخر عليه، يتدخّل بصورة طفيفة في الصياغة اللغوية للنّص، الذي يبدو أكثر دقّة لدى

(١) أنساب الأشراف، القسم الرابع، الجزء الأول ص٣٣٤، تحقيق إحسان عباس، تاريخ الطبري جزء ٧ ص١٣.
(٢) أنساب، ص٣٣٤.
(٣) الطبري، ج٧ ص١٣.
(٤) المكان نفسه.
(٥) أنساب، ص٣٣٤.

البلاذري، كون الفعل عائداً ليزيد والحادثة مرتبطة بعهده. ويستمرّ النصّ مسافة ما، موحّد السياق أو يكاد، لينتهي مبعثراً عند الطبري، محافظاً على وحدته عند البلاذري، حيث نجد أمامنا نصاً متكاملاً عن وقعة الحرة، بدءاً من المفاوضات بين زعيم المدينة حينئذٍ عبد الله بن حنظلة، وبين يزيد بن معاوية، مروراً بالحصار الأموي وثغرات الدفاع عن المدينة، حتى استباحتها على نحو ما ذكرته الرواية التاريخية.

لقد أورد البلاذري بأنه «كان بين الوفد عبد الله بن حنظلة غسيل الملائكة، وكان عبد الله شريفاً عابداً ومعه ثمانية أولاد له، فأعطاه ـ أي يزيد ـ مائة ألف وأعطى كل واحد من بنيه عشرة آلاف سوى كسوتهم وحملاتهم، فلما رجع إلى المدينة سألوه عن يزيد، فقال: جئتكم من عند رجل والله إن لم أجد غير بنيّ هؤلاء لجاهدته بهم. فقالوا: بلغنا أنه أجازك (وردت «أجداك» عند الطبري)[1] وأعطاك (سقطت كلمة «أكرمك» الواردة عند الأخير)[2]. فقال: ما قبلت ذلك (وردت: قد فعل وما قبلت منه)[3] إلا لأقوى به عليه (لأتقوى به)[4]، فبايعوه (سبقتها: وحضّض الناس)[5]. وبلغ ذلك يزيد فبعث إليهم مسلم بن عقبة وبعث أهل المدينة إلى كل ماء بينهم وبين الشام فصيّر فيه زقّ (صبّوا فيه زقّاً)[6] من قطران وعوّروه (وعُوّر)[7]. فتتابع المطر (فأرسل الله السماء عليهم)[8]، فلم

(١) تاريخ الطبري ج٧ ص١٣.
(٢) المكان نفسه.
(٣) المكان نفسه.
(٤) المكان نفسه.
(٥) المكان نفسه.
(٦) المكان نفسه.
(٧) المكان نفسه.
(٨) المكان نفسه.

يستقوا بدلوٍ حتى وردوا المدينة فخرج أهل المدينة بجموع كثيرة وأُهبة (هيئة)[1] لم يُر مثلها، فلما رأوهم (رآهم)[2] أهل الشام هابوهم وكرهوا قتالهم، ومسلم شديد الوجع»[3].

وتستمر الرواية إلى هنا موحدة المضمون والشكل إلى حدّ كبير، حيث يورد البلاذري بعد ذلك عبارات تقع في غير هذا السياق مكاناً ومصدراً عند الطبري، فيتابع الأول: فأمر ـ أي مسلم ـ بسريره وهو عليه فقُدّم حتى جُعل بين الصفّين ثم أمر مناديه فنادى: «قاتلوا عني أو فدعوا»[4]. أما عند الثاني فقد جاء الخبر في مكان آخر مسنداً إلى عوانة ابن الحكم، بأن مسلماً «أمر بسرير وكرسي فوضع بين الصفين ثم قال: يا أهل الشام قاتلوا عن أميركم أو دعوا»[5]. وتتابع الرواية لدى البلاذري: «فبينا الناس في قتالهم (يختلف السياق هنا) إذ أتاهم أهل الشام من قبل بني حارثة وهم في أجدّ ما كانوا فيه من القتال وهم لا يشعرون، وقيل إن بني حارثة أقحموهم فسمعوا التكبير من ورائهم (من خلفهم في جوف المدينة عند الطبري)[6]. فانهزم الناس، فكان من أصيب في الخندق أكثر ممن قتل، فدخلوا المدينة وكان عبد الله بن حنظلة مُسنداً إلى أحد بنيه وهو مُغي (سقطت الكلمة الأخيرة عند الطبري)، فنبهه ابنه، فلما رأى ما صنع الناس قدم أكبر بنيه، فقتل بين يديه، ثم كسر جفن سيفه وقاتل حتى قتل (سقطت العبارة الأخيرة).

---

(١) المكان نفسه.
(٢) المكان نفسه.
(٣) أنساب، ص٣٣٤.
(٤) أنساب، ص٣٣٤.
(٥) الطبري ج٧ ص٩.
(٦) المصدر نفسه ج٧ ص١٣.

ودخل مسرف المدينة ودعا الناس إلى البيعة على أنهم خَوَل ليزيد يحكم بما شاء في دمائهم وأموالهم وأهليهم (هنا ينتهي نصّ الطبري)، حتى أتى بابن زمعة وكان صديقاً ليزيد فقال: أبايع على أنّي ابن عم أمير المؤمنين يحكم في دمي ومالي، فقدمه فضرب عنقه»[1].

وإذا كان المضمون واحداً في كلا النصين المأخوذين من مصدر واحد، مع اختلاف طفيف في السياق، فإن ثمة تمايزاً في المنهج بين المؤرخين يمكن ملاحظته عبر عدة مؤشرات، في طليعتها أن الطبري بدا غير ملتزم تماماً بوحدة الخبر، ليس في السياق الزمني فقط، ولكن في السياق المكاني أيضاً، فارضاً على القارىء العودة إلى كل الروايات المتصلة به، دون أن تنطوي في الغالب على اختلافات ذات شأن، بينما يصوغ البلاذري الخبر وأبرز عناصره الوحدة والتركيز والتكامل، مما يكسبه منهجاً متماسكاً ومتحرراً من «ضوابط» الطبري، الفقيه وصاحب المذهب. ومن ناحية أخرى، فإن البلاذري بدا من خلال هذا النص، أقل تمسكاً بالتفاصيل التي يتسع لها تاريخ الطبري، دون مراعاة الانتظام والتسلسل والتركيز، وغير ذلك من عناصر المنهج العلمي التاريخي. وثمة ما يستوقفنا في هذا المجال، أن عبارات ما يصوغها الطبري على نحو قد يمسّ جوهر الموضوع وينعكس على مضمون الخبر بصورة أو بأخرى. فقد أورد على سبيل المثال: عبارة «فأرسل الله السماء عليهم»[2]، التي تقابلها عبارة «فتتابع المطر»[3] عند البلاذري، وهي أكثر سلامة من سابقتها وربما انطوت على الخلفية الدينية لدى المؤرخين،

---

(١) ورد خبر ابن زمعة منسوباً لعوانة عند الطبري مع شيء من الاختلاف، حيث قال لمسلم: «أبايعك على سنة عمر. قال: اقتلوه» ج٧ ص١٢.

(٢) الطبري ج٧ ص١٣.

(٣) أنساب، ص٣٣٤.

حيث كانت أكثر حضوراً في أخبار الطبري الفقيه، مما كان يدفعه نتيجة لذلك إلى استخدام بعض الروايات الضعيفة، في محاولة لتغطية هذه الثغرة، بإضافة رواية أو أكثر، تاركاً للقارىء مسؤولية تقصّي الحقيقة. ومن هنا جاءت بعض صياغاته قاطعة أو تكاد، كقوله عن خيانة بني حارثة وإسهامها في سقوط المدينة: «وأقحم عليهم بنو حارثة أهل الشام»[١]، في الوقت الذي تأتي فيه صياغة البلاذري دقيقة وحذرة، من دون أن تحمل اتهاماً قاطعاً لهؤلاء، من خلال عبارته: «وقيل إن بني حارثة أقحموهم»[٢]، وكأنه يشكك في صحة هذه الرواية عن بني حارثة، أو أنه أوردها على هذا النحو تجنّباً لما وقع فيه الطبري وابن خياط[٣]، من الحكم القاطع الذي يعتبر من الصفات السلبية لدى المؤرخ، فيما اليعقوبي، وهو معاصر للبلاذري أشار إلى هؤلاء بصورة غير مباشرة، ملقياً التهمة على مروان الذي خدع «بعضهم» واستطاع من خلالهم إحداث ثغرة في دفاع المدينة والدخول منها «ومعه مائة فارس»[٤]. ولعل مروية اليعقوبي تسوّغ صياغة البلاذري عبارته على هذا النحو، دون ثمة ما يؤكد بأن بني حارثة ـ الذين وصفهم الأخير بأنهم «أجدّ ما كانوا فيه من القتال وهم لا يشعرون»، عندما اخترق دفاع المدينة ـ قد تواطأوا مع الأمويين (مروان)، إذ أشارت الروايات إلى سقوط عدد من القتلى في صفوفهم، يفوق ما سقط لدى بعض العشائر من الأنصار[٥].

---

(١) الطبري ج٧ ص١٣.
(٢) أنساب، ص٣٣٥.
(٣) تاريخ خليفة بن خياط ج١ ص٢٩١.
(٤) تاريخ اليعقوبي ج١ ص٢٥٠.
(٥) ابن سعد، الطبقات الكبرى ج٣ ص٥١٨. خليفة بن خياط ١٤٠ ص٣٠٦ ـ ٣٠٧.

البلاذري:

لم تحمل المرويات إلينا أخباراً مفصلة عن البلاذري، الذي يبدو أنه ولد في بغداد في أواخر القرن الهجري الثاني، دون أن يكون واضحاً تماماً، إذا كان من أصل عربي، أو أن له جذوراً فارسية، تتعزّز لدى (بيكر ـ Becker) «بإتقانه للغة الفرس واشتهاره بالترجمة منها إلى العربية»[1].

وفي بغداد تلقى معارفه الأولى، متتلمذاً على أئمة العلماء فيها، لا سيما الشيوخ الكبار: ابن أبي شيبة (ت٢٣٥هـ) ومصعب الزبيري (ت٢٣٦) والقاسم بن سلام (ت٢٢٤) والمدائني (ت٢٢٥هـ) وابن سعد (ت٢٣٠هـ)[2]. كما وسّعت مداركه تلك الرحلة الطويلة التي قام بها، وشملت إيران والحجاز والشام، دون أن تقتصر فقط على المعرفة والاتصال بأهل العلم في المدن التي مرّ بها، بل جال أيضاً في ثغور الشام والجزيرة، مسجّلاً في هذه المراكز الهامَّة الكثير من الانطباعات التي استفاد منها فيما بعد أثناء انصرافه إلى كتابه «فتوح البلدان» إذ أعطاه ذلك قيمة إضافية، لأنه لم يعتمد فقط على الأخبار المسموعة والمتواترة، ولكن أيضاً على مشاهداته وملاحظاته في هذه الرحلة الهامة.

ومن ناحية ثانية، كان البلاذري مطلاً على الحياة السياسية في عهده، خلافاً للطبري الذي كان يؤثر الانكباب على الكتابة[3] ساعات اليوم الطوال، بعيداً عن الضوء وعن مجالس الخلفاء والأمراء. فقد

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ٤ ص٥٨، ترجمة محمد ثابت الفندي وآخرين، طبعة طهران (د.ت).

(٢) ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات والذيل عليها ج١ ص١٥٥، تحقيق إحسان عباس، شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون ج١ ص٢٤٣.

(٣) أحمد محمد الحوفي، الطبري ص٦٣.

أشارت الروايات إلى أنه ـ أي البلاذري ـ كان مقرّباً من البلاط العباسي في عهدي المتوكل (٢٣٢ ـ ٢٤٧هـ) والمستعين (٢٤٩ ـ ٢٥٢هـ)، وذكره (الكتبي) ـ استناداً إلى الصولي ـ بين ندماء الأول[1]، بينما وصفه ابن خلكان ـ وقد أضاف إليه صفة المؤرخ ـ بأنه من جلساء المستعين، مورداً له بيتين من الشعر في وصف الأخير، في معرض التماهي مع قول البحتري الشهير في المتوكل:

ولو أن مشتاقاً تكلف فوق ما في وسعه لمشى إليك المنبر

فيما قال البلاذري:

ولو أنّ برد المصطفى إذ لبسته يظن لَظَنّ البرد أنك صاحبه

وقال ـ وقد أعطيته ولبسته: نعم، هذه أعطافه ومناكبه[2]

ويبدو أن هذين البيتين قد وقعا الموقع الحسن عند الخليفة المستعين، الذي أجزل له العطاء، ليصبح البلاذري بعد ذلك من جلسائه المقربين[3]، كما جالس الخليفة المعتز ودرّس لابنه عبد الله، الذي كان من نجباء الأسرة العباسية وترك آثاراً هامة في الأدب والشعر[4]. ولعل هذه العلاقات تركت في نفسه شيئاً من النقمة على «الكبراء»، فهو يوصف في المرويات بأنه كان حسوداً حاقداً[5]، معبّراً عن ذلك في

---

(١) فوات الوفيات ج١ ص١٥٥.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ج٦ ص٢٤، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت (د.ت).

(٣) المكان نفسه.

(٤) دائرة المعارف الإسلامية ج٤ ص٥٨. مارغليوت، دراسات عن المؤرخين العرب ص١٣٠، ترجمة حسين نصار.

(٥) فوات الوفيات ج١ ص١٥٥ ـ ١٥٦. شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون ج١ ص٢٤٣.

هجائه[1] اللاذع لهؤلاء ممن وصفهم بالأشراف[2] وتتبّع «أنسابهم» في كتابه الشهير[3]. بيد أن هذا الموقع الذي اتخذه البلاذري في البلاط العباسي - في وقت كانت بغداد ترسخ أقدامها، ليس مقرّاً لدولة كبرى، ولكن مركزاً حضارياً فريداً - قد جعله على تماس شديد مع تلك المؤثرات التي بدأت تتلقاها العاصمة العباسية، فضلاً عن الرخاء الذي نعم به وأغناه عن صرف الوقت أو جلّه في طلب الرزق، إذ كانت تصله عطايا «المستعين» إلى بيته بانتظام، مما يتجلى في قول الخليفة له، بعد أن بعث إليه بسبعة آلاف دينار: «ادّخر هذه للحوادث من بعدي، ولك عليّ الجراية والكفاية ما دمتُ حياً»[4]، حسب رواية ابن خلكان.

ومن هذا المنظور، يتّسع الوقت كثيراً للبلاذري، كي ينصرف إلى الكتابة، تأليفاً وترجمة (عن الفارسية)، وقد ذكر له في هذا المجال: كتاب «البلدان الصغير» و«البلدان الكبير» - وهو غير مكتمل - وكتاب ثالث هو «عهد أردشير» الذي ترجمه شعراً عن الفارسية[5]. ولكن هذه الكتب التي ذكرها (ابن النديم)، تداخل الأولان منها على ما يبدو مع كتابه «فتوح البلدان»، الذي ورد أيضاً تحت اسم آخر وهو «أمور البلدان»[6]. على أن شهرة البلاذري عائدة من دون ريب، إلى هذا الكتاب، ومعه الكتاب القيم الآخر «أنساب الأشراف»، الذي ورد أيضاً في أكثر من عنوان، مثل «كتاب الأخبار والأنساب»[7]، حسب ابن

---

(١) المصدر نفسه ج١ ص١٥٥.
(٢) مارغليوت، دراسات عن المؤرخين العرب ص١٣.
(٣) أنساب الأشراف.
(٤) وفيات الأعيان ج٦ ص٢٤.
(٥) ابن النديم، ص١٦٤٠.
(٦) شاكر مصطفى، ج١ ص٢٤٣.
(٧) ابن النديم، الفهرست ص١٦٤.

النديم، و«كتاب التاريخ»[1] ـ حيث يرجح أنه الكتاب نفسه ـ حسب «المسعودي» الذي ذكره إلى جانب الفتوح[2].

فتوح البلدان

تميز البلاذري، مؤرخاً، في كتابيه الشهيرين: «الأنساب» و«الفتوح»، بفرادة بين أقرانه مؤرخي القرن الثالث وما بعده، فهو يميل عادة إلى عدم الإسهاب، ويتوقف عند أحداث قلّما تنبّه إليها الآخرون. ومن هنا فإن منهاجه وإحساسه التاريخي، واضحان في كلا الكتابين ومتشابهان إلى حد كبير، مختلفاً عنه في ذلك (المسعودي)، الذي يبدو أنه وضع كتابيه المعروفين (مروج الذهب والتنبيه والإشراف) في أوقات متفاوتة، مما جعلهما على غير سوية منهجية، بالمقارنة مع الكتابين السابقين. ولعل الكتاب الثاني (الفتوح)، حظي باهتمام كبير، إلى الحدّ الذي دفع مؤرخاً رصيناً كالمسعودي (من القرن الرابع)، إلى القول بأنه «لا يعلم في فتوح البلدان أحسن منه»[3]. وهو كتاب يمثل مرحلة هامة في كتابة التاريخ الإسلامي، فقد مال المؤرخون حينذاك، إلى تحديد موضوعاتهم، بما فيها الكتب التي تناولت التاريخ العام، مثل «تاريخ اليعقوبي» و«الأخبار الطوال» للدينوري. ولكن البلاذري، كان أكثر طموحاً في اختياره موضوع الفتوح، تلك القضية المهمة، محققاً في هذا السبيل خطوتين هامتين: الأولى: منهجية، وهي تطوير هذا النوع من التأريخ الذي كان لا يزال متمحوراً حول شخصية النبي، ومتدرّجاً من «السيرة»، إلى «السرايا»، إلى «المغازي»، ليصبح التمحور حول قضية

(١) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ج١ ص٢٤.
(٢) المكان نفسه.
(٣) المسعودي، مروج الذهب ج١، ص٢٤.

معينة، قد لا يتمتع أصحابها بشيء من المحورية أو من الهالة التي كانت للأوائل، ممن قادوا الأعمال العسكرية النبوية أو شاركوا فيها. والخطوة الثانية: موضوعية، تتعلق باختيار المؤلف قضية هي الأكثر خطورة بعد تأسيس «الدولة» الإسلامية في المدينة، بما تنطوي عليه من مسائل شائكة، لا تقتصر فقط على الجانب العسكري الذي حقق فيه المسلمون انتصارات مذهلة، ولكنها تحيط بالنظم الاجتماعية والاقتصادية والإدارية، فضلاً عن أوضاع القبائل العربية في الأمصار، وسكان الأخيرة قبل الفتح، والعلاقات الخارجية والمعاهدات، إلى غيرها من المسائل التي قد لا نعثر إلاً على القليل منها في المصنّفات التاريخية الأخرى، مما يجعل هذا الكتاب يتجاوز موضوع الفتوح، حسب مارغليوت، الذي يميل إلى اعتماد العنوان الأول، الوارد في إحدى المخطوطات، وهو «أمور البلدان» كما سبقت الإشارة، انطلاقاً من شمولية هذه الكلمة (أمور) واتساع مضمونها بالمقارنة مع المعنى المحدّد في «الفتوح»[1].

لقد استهلّ البلاذري «فتوحه»، بمقدمة عامة عن هجرة الرسول إلى المدينة، ونزوله عند كلثوم بن الهدم الأوسي، والمسجد الذي بناه المسلمون الأوائل ودوره في الدولة الصاعدة، وتطوّر بنائه في عهود الخلفاء حتى «المتوكل» العباسي (٢٤٧هـ)[2]. كما تضمنت المقدمة أحكاماً في بعض المسائل، بينها حكم يتعلق بالريّ عندما قضى الرسول «بأن الماء إلى الكعبين لا يحبسه الأعلى على الأسفل»[3]، وإقطاع الصحابة أراضٍ في الحجاز. ثم ينتقل إلى سوق المدينة ورفع الخراج

---

(١) مارغليوت، دراسات عن المؤرخين العرب ص١٣٣.
(٢) فتوح البلدان ص٢٤.
(٣) فتوح البلدان ص٢٤.

عنها، متوقفاً عند تكوينها السكاني، وفق الاعتقاد السائد بأن القبائل اليهودية هاجرت بعد «هدم بختنصر بيت المقدس[1] إلى وادي القرى وتيماء، ويثرب» التي أقام فيها «قوم من جرهم وبقية من العماليق»[2]، كانوا يمارسون الزراعة قبل أن يسود اليهود على المدينة ويطردون هؤلاء منها[3]. ويختتم البلاذري مقدمته، بالحديث عن هجرة «الأزد» من اليمن، حيث توقف جزء منهم في مكة (خزاعة) وتابع آخر سيره إلى يثرب (الأوس والخزرج) وثالث إلى الشام (الغساسنة). أما المجموعة التي اتّجهت إلى يثرب فقد أقامت أولاً خارج المدينة، ثم «عفوا وكثروا وعزّوا ـ أي الأوس والخزرج ـ حتى أخرجوا اليهود منها ودخلوها فنزلت اليهود خارجها»[4].

والواقع أن هذه المعلومات على جانب كبير من الأهمية، إذ يبدو البلاذري على ثقافة واسعة جعلته يتناول موضوعات مختلفة ويتحرّاها بدقّة. ومن اللافت هنا، تنوع مصادره، مع تنوّع الأحداث، معتمداً في المسائل الزراعية والخراجية والإقطاعات، على كبار الفقهاء في هذا المجال من أمثال: يحيى بن آدم القرشي وأبي عبيد القاسم بن سلام، بينما يعتمد في السياق التاريخي على المدائني والواقدي وغيرهما من الأخباريين الثقات، الذين يعود معظمهم إلى القرن الثاني الهجري. ومن اللافت أيضاً، أنه لا يتساهل في مسألة السند الذي يتقدم رواياته، على الرغم من تشعب موضوعاتها الواردة في هذه المقدمة. وليست هذه

(١) المصدر نفسه ص٢٩.
(٢) المكان نفسه.
(٣) المكان نفسه.
(٤) المصدر نفسه ص٣٠. هذه المعلومة خاضعة للنقاش لأن اليهود ظلّوا في المدينة حتى طردهم في عهد الرسول، وربّما قصد إلى طردهم وقتاً إبّان تدخّل أحد ملوك غسّان انتصاراً لبني قومه الأزد (الأوس والخزرج).

الأخيرة مما يشبه المقدمات المألوفة في هذا المجال، فقد لجأ بعض المؤرخين إلى شرح دوافعهم، والحيّز الذي يتخذه الكتاب، والإشارة إلى المؤلفات السابقة أو نقدها، أو التوقف عند «منهجية» المقدمة التي كان أكثر الملتزمين بها في ذلك الزمن: الطبري والمسعودي. فالمقدمة هنا، لا تنطوي على مفهوم ما، يتناسب والتطور الذي بلغه الكتاب في هذا السبيل، ولكن قيمتها تجلّت في المضمون الذي زخر بمعلومات شديدة الأهمية، نستطيع إيجازها بالنقاط الآتية:

١ ـ وجهة الصلاة إلى بيت المقدس في بدايات الهجرة.

٢ ـ الكشف عن معارضة ما في المدينة لهجرة النبي والمسلمين إليها (حادثة أبي عامر الذي فرّ من الله ورسوله إلى أهل مكة ثم لحق بالشام فتنصّر)[1].

٣ ـ استمرار النزعة القبلية، متمثلة في التجاذب حول بناء المسجد.

٤ ـ عناصر بناء المسجد وتطوره في عهود الخلفاء.

٥ ـ تحريم المدينة الذي كانت له على الأرجح دوافعه الاقتصادية.

٦ ـ خلاف الزبير مع أحد الأنصار ودلالته التنافسية بين فريقي المسلمين.

٧ ـ إقطاع الأراضي في الحجاز.

٨ ـ تبني الرواية التقليدية حول هجرة اليهود إلى الحجاز.

٩ ـ الهجرة الأزدية ودوافعها إلى الحجاز والشام.

١٠ ـ حروب الأوس والخزرج.

---

(١) فتوح البلدان ص١٨.

ولعل البلاذري لم يورد هذه الصفحات الأولى مقدمة لكتابه، ولكنها مهّدت من خلال المعلومات المقتضبة عن المدينة والحجاز، لموضوعات أكثر تحديداً وتفصيلاً حفل بها الكتاب، فجرت في ذلك مجرى المقدمة. ومن هذا المنظور، فإن بداية الفتوح عند البلاذري هي «الفتوح الحجازية»، مستهلة ببني النضير الذين كانت أرضهم أول أرض افتتحها رسول الله ﷺ[1]، حسب تعبيره. وقد استقى أخبار هذه الحادثة عن الإخباري الحجازي (الواقدي)، بينما اعتمد في مسألة تقسيم الأموال على أبي عبيد وابن آدم. وفي السياق عينه يتوقف عند «الفتح» الثاني، على مستوى المدينة، الذي أنهى الوجود اليهودي في الأخيرة، بعد القضاء على «بني قريظة» في أعقاب غزوة الخندق، التي فرضت معطيات جديدة في موازين القوى بين المدينة ومكة لمصلحة الأولى.

وإذا انتقلنا إلى «فتح خيبر» الذي يعتبر من أهم الفتوح الحجازية قبل مكة، كون هذا الحصن يمثل البؤرة اليهودية الأخيرة المتحدية للإسلام، سنجد أنه يتزامن مع تطورات هامة قطعتها الدولة الإسلامية الصاعدة، في وقت تخلصت فيه الأخيرة أو كادت من هاجس الصراع مع مكة. وتمّ على أثره ـ أي فتح خيبر ـ اتخاذ قرار بشأن المستقرات المتنصّرة على تخوم الدولة، ممهداً ذلك لحملة مؤتة الشهيرة التي يجد فيها الباحث مقدمة واعية لحركة الفتوح الكبرى، التي بدأت مع الخليفة الأول[2]. وقد أورد البلاذري تفصيلات عن فتح خيبر الذي تمّ عنوة، وعن تقسيم الحصن إلى أسهم للنبي وللمسلمين، وإجلاء يهوده في عهد

---

(١) فتوح البلدان ص٣٠.

(٢) راجع بحثنا في المؤتمر الرابع لتاريخ بلاد الشام (الندوة الثانية، آذار ١٩٨٥)، عن «حملة مؤتة، مقاربة للمشروع السياسي الأول للدولة الإسلامية في بلاد الشام»، ص٧ ـ ٨.

عمر، فضلاً عن «الاستقطاع» الذي كانت نواته فيما منحه النبي للزبير من أرض فيها «نخل وشجر»[1]. وقد استلهم الخليفتان الأولان هذه السابقة، لإقطاع بعض الصحابة أراضٍ في الحجاز، لا سيما عمر الذي وجد في ذلك ترضية لهم، تعوض عدم انتقالهم إلى الأمصار، استناداً إلى قرار الخليفة، مستثنياً من ذلك الأراضي في البلدان المفتوحة، بإبقائها ملكاً عاماً للمسلمين[2]. ذلك أن الخليفة استوعب الفارق بين نظام الزراعة في الحجاز وبين مثيله في الأمصار، لا سيما في السواد (العراق)، حيث كانت المطالبة على أشدها لاستملاكه، تماثلاً مع التجربة النبوية التي وجد الخليفة صعوبة تطبيقها في منطقة تقوم زراعتها على الري، ويتنافر نظامها المعقد مع النزعة القبلية (الفردية) لدى العرب المسلمين[3]. ولعل هذه المسألة كانت ظاهرة في كثير من التحولات السياسية التي شهدتها الخلافة الإسلامية، ودفع ثمنها الباهظ ـ وإن بصورة مختلفة في التفاصيل ـ كل من الخلفاء الثلاثة (عمر وعثمان وعلي) الذين سقطوا اغتيالاً في المواجهة مع «الأمصار»، والموقف من المشكلة الأبرز التي تمخضت عنها حركة الفتوح، وهي مشكلة الأرض.

والواقع أن ثمة خيطاً ما، بين فتح «خيبر» وفتح مكة، حيث أسفر الفتح الأول عن سقوط آخر معاقل اليهود في الحجاز، مما أدى إلى تأمين الخطوط الخلفية للمسلمين في سعيهم إلى تحقيق الفتح الثاني الذي

---

(١) فتوح البلدان ص٤٢.

(٢) ابن آدم القرشي الخراج ص٢٠.

(٣) راجع القول المنسوب للخليفة عمر بن الخطاب في هذا الصدد: وأخاف إن قسّمته ـ أي السواد ـ أن تفاسدوا بينكم في المياه. أبو عبيد، كتاب الأموال ص٨١، تحقيق محمد خليل هراس ص٨١. إبراهيم بيضون، الحجاز والدولة الإسلامية ص١٤٤ وما بعدها.

توّج منجزاتهم في الحجاز، دون أن يبقى من المقاومة فيه ما يستحق الاهتمام. ولقد توقف البلاذري طويلاً عند مكة، التي اجتذبت، كما المدينة، المؤرخين والجغرافيين والفقهاء انطلاقاً من توأمة المدينتين مع الإسلام ومع شخصية الرسول. فأورد تفاصيل الفتح المكي، الذي كان أقرب إلى التسليم منه إلى المواجهة العسكرية، مبرزاً دور العباس (عمّ النبي) الشاهد الأول على الحدث العظيم. وثمة ما نلحظه في هذا السياق، أن سقوط مكة لم يؤدِ إلى سقوط قريش، التي كانت في بال أبي سفيان وهو يخاطب النبي: «يا رسول الله أبيدت خضراء قريش، لا قريش بعد اليوم»[1]. فيردّ الرسول ﷺ: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن أغلق بابه فهو آمن، ومن ألقى السلاح فهو آمن»[2]. وكان إعلان العفو العام عن قريش، التي ناصبت النبي والمسلمين العداء الشديد، منسجماً مع السياسة الاحتوائية للدولة التي كان هدفها الأول تجميع القبائل العربية في ظلّ الإسلام وتحويلها إلى قوة سياسية وعسكرية، قادرة من خلال وحدتها وتماسكها، على تحقيق الانتشار الأوسع، بما يتوافق والمفهوم الرسالي للدعوة. بيد أن هذا الموقف لم يستسغه كثيراً «الأنصار»، الذين تهامسوا فيما بينهم قائلين: «أما الرجل فأدركته رغبة في قرابته ورأفة بعشيرته»[3]. ولكن النبي الذي قدّر هذا الشعور المتنامي لدى الأنصار منذ الهجرة، سرعان ما يبدّد القلق من نفوسهم بقوله: «كلا إني عبد الله ورسوله، هاجرت إلى الله وإليكم، فالمحيا محياكم والممات مماتكم»[4].

---

(١) فتوح البلدان ص٥٢.
(٢) المكان نفسه.
(٣) فتوح البلدان ص٥٢.
(٤) المصدر نفسه ص٥٣.

ولعل ما يستوقفنا في هذا المجال، أن البلاذري لم يهتم بالأمور العسكرية في «فتوحه»، شأنه في ذلك شأن بقية المؤرخين المسلمين، الذين طغى الجانب التاريخي على أعمالهم، من أمثال: ابن عبد الحكم وابن القوطية وابن أعثم الكوفي وغيرهم. فقد كانت ثقافة هؤلاء القرآنية، قد جعلتهم يصبّون اهتمامهم الأساسي على الجوانب السياسية والتنظيمية، فضلاً عن أمور ثانوية لا علاقة لها بالفتوح. فالبلاذري في أخباره عن فتح مكة، يخرج أحياناً على السياق التاريخي للحدث، إلى ملاحقة تفاصيل تخترق وحدة المكان والزمان[١]، كما يسهب في الحديث عن مسألة فقهية، مثل «اكتراء» البيوت في مكة[٢]، وعن توسيع المسجد في عهد عمر[٣] والزيادة عليه في عهد عثمان[٤]، فضلاً عن حرق الكعبة في عهد ابن الزبير، إبّان حصار الأمويين لها بقيادة الحصين ابن نمير السكوني، مورداً الرواية التقليدية التي أوردها الأزرقي[٥] والطبري[٦]، والتي أوردها البلاذري أيضاً في كتابه الآخر[٧]. ثم يستطرد في هذا السياق، متحدّثاً عن كسوة الكعبة والإضافات التي طرأت على المسجد الحرام حتى خلفاء العهد العباسي الأول[٨]، دون إهمال الآبار التي كانت لها أهمية كبيرة في تلك الحاضرة التي وصفها المقدسي بأنها

---

(١) فتوح البلدان ص٥٣.

(٢) المصدر نفسه ص٥٦ ـ ٥٧.

(٣) المصدر نفسه ص٥٨.

(٤) المصدر نفسه ص٥٩.

(٥) أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تحقيق رشدي ملحس، ج١ ص١٩٧.

(٦) تاريخ الأمم والملوك ج٧ ص١٥.

(٧) أنساب الأشراف ج١ ص٣٤٥، تحقيق محمد حميد الله، دار المعارف بمصر (د.ت).

(٨) فتوح البلدان ص٥٩ ـ ٦٠.

بلد قحط[1]، وذِكر مواقعها وأسمائها وما قيل فيها من شعر يعبّر عن نفوذ أصحابها[2]، منتهياً بالسيول التي كانت تجتاح مكة بين الحين والآخر وما خلّفته من هدم وخراب فيها[3].

ولا ينسى البلاذري في محاولته لهذا المسح التاريخي والجغرافي لمكة، التعرض لأحد أبرز رموزها المتصلة بالعهد الوثني، وهي دار الندوة، منفرداً في تحديد دورها السياسي والاجتماعي، حيث «كانت قريش بعده تجتمع فيها فتتشاور في حروبها وأمورها وتعقد الألوية وتزوج من أراد التزويج»[4]. ثم يتابع عن تأثير هذه «الدار» في فريق من قريش، كان يرى فيها نفوذه الغابر ـ الآتي، لا سيما السفيانيين من خلال نظريتهم التوفيقية بين قريش والإسلام[5]، حين انتهت ملكيتها إليهم حسب البلاذري في رواية عن أبي الكلبي: «فلم تزل دار الندوة لبني عبد الدار بن قصّي، حتى باعها عكرمة بن عامر بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار بن قصّي، من معاوية بن أبي سفيان فجعلها داراً للإمارة»[6].

وهكذا تحتل مكة حيّزاً غير عادي في «فتوح» البلاذري، اشتمل على مادة مفصّلة وهامة عن الحاضرة الحجازية قبل الإسلام، استقاها

---

(١) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ص١٠٣.

(٢) فتوح البلدان ص٦٠ ـ ٦٤.

(٣) المصدر نسه ص٦٥ ـ ٦٦.

(٤) فتوح البلدان ص٦٤.

(٥) راجع مقولة معاوية لبعض رؤساء القبائل اليمنية، مسوغاً «شرعية» قريش بأن الله «بنى هذا الملك عليهم وجعل هذه الخلافة فيهم، ولا يصلح ذلك إلاّ عليهم، فكان الله يحوطهم في الجاهلية وهم على كفرهم بالله، أفتراه لا يحوطهم وهم على دينه». سيف بن عمر، الفتنة ووقعة الجمل ص٣٨.

(٦) فتوح البلدان ص٦٤.

من شيوخ القرن الثاني[1]. بيد أنه يستوقفنا في تلك الفترة، غياب «مؤتة» عن أحداث السنة الثامنة التي شهدت فتح مكة، إذ كان لهذه الحملة دور مباشر في حسم المسألة المكّية، بعد أن استغل القرشيون هزيمة المسلمين فيها ولجأوا إلى خرق الهدنة معهم، في الوقت الذي كان هؤلاء قد اطمأنوا إلى الوضع الحجازي بعد سقوط خيبر وتحقيق صلح الحديبية، مما دفعهم إلى الاهتمام بالمسألة الشامية، والوصول إلى القبائل العربية المتنصّرة على تخوم الدولة الإسلامية. ومن هذا المنظور، يستغرب المؤرخ غياب هذه الحملة التي وصفها «ابن كثير» بأنها «كانت إرهاصاً لما بعده من غزو الروم»[2]، مؤكدة على اهتمام الرسول بالشام، من خلال هذه الحملة التي سبقت السيطرة على الحجاز، وحملة تبوك التي كانت استمراراً لها وتمت قبل استكمال السيادة على شبه الجزيرة العربية.

إلى ذلك فإن أبرز ما نجم عن المرحلة، تلك «العهود» التي أوردها البلاذري بشيء من التفصيل، مما يجعل مادته عنها في غاية الأهمية، لا سيما الجزية والخراج والصدقات وتقسيم الغنائم، وأمور أخرى تتعلق بممارسات العقيدة وأركانها والعلاقة مع أهل الذمة، وغيرها من الأمور التنظيمية. ومنها عهود الصلح مع أهل نجران واليمن وعُمان والبحرين[3]، وقد جاءت نتيجة لفتح مكة، التي كانت على علاقة وثيقة مع هذه القبائل في إطار «الإيلاف»، مما يعني أن إسلام هذه القبائل تمّ صلحاً، وصاغته تلك العهود التي أشرنا إليها. كما أورد البلاذري ـ وهي صفة قلّما نجدها لدى معاصريه من المؤرخين والجغرافيين ـ أخباراً عن

(١) الواقدي وابن آدم وأبو عبيد والكلبي.
(٢) الفصول في اختصار سيرة الرسول ص١٧٣.
(٣) فتوح البلدان ص٧٥، ٩٦.

سكان هذه البلاد وأصولهم، على نحو ما جاء عن أهل عمان الذين كانت غالبيتهم من الأزد[1]، وعن البحرين التي وصفها بأنها كانت من «مملكة الفرس وكان بها خلق كثير من العرب من عبد القيس وبكر بن وائل وتميم»، فضلاً عن «المجوس واليهود والنصارى» الذين وُصفوا بأنهم أهل الأرض[2].

وفي نهاية الفتوح الحجازية يَعرِض البلاذري لحركة القبائل في شبه الجزيرة المعروفة بالردّة، والتي ظهرت بوادرها في عهد الرسول ثم استفحلت في عهد الخليفة الأول. وينتقل بعدها إلى فتوح الشام دون الإشارة إلى العمليات المحدودة التي قام بها المثنّى بن حارثة الشيباني في السواد (العراق)، مورداً ذلك في مكانه دون تحديد السنة، إذ يكتفي بالقول بأنه كان يغير على السواد في رجال من «قومه» بعد استئذانه الخليفة أبي بكر[3].

ويستوقفنا في الفتوح الشامية عند البلاذري، أنه يقلّل من الاستطراد الغالب على فتوحه الحجازية التي خلت من المعارك وتنظيم المقاتلين وخططهم، خلافاً للفتوح الشامية التي طغى فيها الجانب العسكري بصورة عامة. ومن ناحية ثانية، تستوقفنا تلك العبارة التي استهل بها البلاذري مرويته عن فتوح الشام، بأن الخليفة أبا بكر لما فرغ «من أمر أهل الردة رأى توجيه الجيوش إلى الشام، فكتب إلى أهل مكة والطائف واليمن وجميع العرب بنجد والحجاز، يستنفرهم للجهاد ويرغّبهم فيه وفي غنائم الروم، فسارع إليه الناس بين محتسب وطامع وأتوا المدينة

(١) فتوح البلدان ص٨٧.

(٢) المصدر نفسه ص٨٩.

(٣) فتوح البلدان ص٢٤٢.

من كل أوب»[١]. والواقع أن هذه العبارة كانت مثار نقاش وتفسير، قد لا يكون البلاذري قد ذهب إليهما، بعد أن توكأ عليها بعض المستشرقين وغيرهم ممن يتمسكون بالنظرية الاقتصادية في تعليل مسألة الفتوح، بأن الغنائم كانت هاجس المقاتلين الذين اندرجوا في «ثلاثة ألوية»[٢]، شكّلت طلائع الجيوش الإسلامية إلى بلاد الشام.

وإذا كان من الواضح أن البلاذري يستثني المسلمين الأوائل من المهاجرين والأنصار ومن انضم إليهم في المدينة قبل فتح مكة، فإن هذه الرواية لا تخلو أيضاً من الإبهام، حيث كانت القبائل عموماً، لا تزال تحت تأثير موجة الردّة، مما يحول دون تعبئتها بهذه السرعة، وفاقاً لتلك الدعوة العفوية من الخليفة. ذلك أن الرواية توحي بأن الألوية الثلاثة أو طلائع المسلمين إلى الشام، كانت من هؤلاء الذين توجهت إليهم دعوة الخليفة وتوافدوا على المدينة بين «محتسب وطامع»[٣] حسب الرواية عينها، وهذا يؤدي إذا سلمنا به، إلى تهميش دور المسلمين الأوائل في حركة الفتوح، وإلى أن القبائل «البدوية» شكّلت مادتها الأساسية، حسب اعتقاد بعض المؤرخين[٤]. ولعل هذا الاعتقاد يتعارض مع المبدأ الذي فرض على المسلمين وبالتحديد على الأوائل منهم الذين صهرتهم التجربة الحجازية، فضلاً عن قتال أهل الردة، مما جعلهم أكثر استعداداً للقتال في حرب كانت العقيدة محورها والعنصر الموحد لطاقاتهم والدافع الأساسي لخروجهم تحت لواء هذه الحركة. ومن المرجّح أن يكون هؤلاء

---

(١) فتوح البلدان ص١١٥.
(٢) المكان نفسه.
(٣) المكان نفسه ص١١٥.
(٤) صالح أحمد العلي، محاضرات في تاريخ العرب ص١٢٣. خالد طه الهاشمي، خالد بن الوليد، مجلة الرسالة، عدد ٦٦، ص١٦٥.

الذين قصدتهم رواية البلاذري، قد شكلوا روادف الفتوح الأولى، التي انعقدت القيادة العليا فيها للمهاجرين من قريش وهم: خالد بن سعيد العاص (أمية)، شرحبيل بن حسنة (حليف بني جُمح)، عمرو بن العاص (سهم)، أبو عبيدة بن الجراح (فهر)، يزيد بن أبي سفيان (أمية) وخالد ابن الوليد (مخزوم)، بينما كانت المشاركة الفعلية من المهاجرين والأنصار وغيرهم من قدامى المسلمين. ولقد أشار الأزدي ـ وهو من أوائل مؤرخي الفتوح ومن السابقين على البلاذري ـ إلى هذه الروادف التي كان معظمها على ما يبدو من القبائل اليمنية[١]، لا سيما حمير ومذحج وطي والأزد، فضلاً عن بعض القبائل المضرية مثل قيس وكنانة[٢].

ومن ناحية ثانية، فإن البلاذري يحسم ذلك اللبس بشأن المواجهة مع البيزنطيين، فالطبري يورد معركة «اليرموك» في خلافة أبي بكر[٣]، في المكان عينه الذي ترد فيه «أجنادين» عند البلاذري، معتبراً ـ أي الطبري ـ الأخيرة من المعارك التي جرت في فلسطين (١٥هـ) وممّهدت لسقوط بيت المقدس[٤]. ولكن ابن الأثير الذي أخذ معظم مادته في هذا السياق عن الطبري، يتفق مع البلاذري بأنها وقعت في أيام أبي بكر، أي سنة ثلاث عشرة، وهو ما ذهب إليه المؤرخ الأزدي الذي وصفها بأنها «أول وقعة عظيمة كانت بالشام»[٥].

وثمة ما يستوقفنا في مادة فتوح الشام عند البلاذري، أنه لا يهتم فقط بأخبار القتال والقادة وحصار المدن والعهود، ولكنه يورد أخباراً

---

(١) الأزدي، فتوح الشام ص٩ ـ ١٠.
(٢) المصدر نفسه ص١٦.
(٣) الطبري ج٤ ص٣٢ وما بعدها.
(٤) المصدر نفسه ج٤ ص١٥٧.
(٥) فتوح الشام ص٩٣.

عن أهل البلاد عشية الفتح، حيث نعرف من خلاله سكان الجهات الواقعة إلى الغرب من الشام مثل بعلبك على سبيل المثال، التي سار إليها أبو عبيدة بن الجراح من حمص وصالح «رومها وفرسها وعربها على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم ودورهم داخل المدينة وخارجها...»[1]. ولعل ما يمكن استخلاصه من هذه الرواية، أن المنطقة الشامية كانت تواجه تحركاً سكانياً دائماً، نتيجة التطورات السياسية والعسكرية قبل الفتح الإسلامي، مما جعل مدنها تشهد هذا التخالط الذي وجدنا أنموذجاً له في الرواية السابقة.

والواقع أننا غير معنيين كثيراً بالتفاصيل التي حملها هذا الكتاب القيم، فهو ما لا يتسع له المجال في هذه الدراسة، وإنما هدفنا إلقاء الضوء على مسائل معينة تميزت بأهمية ما، أو تفرّد بها البلاذري عن غيره من مؤرخي عصره أو أسلافه. ومن ذلك على سبيل المثال، مسألة الجراجمة التي انطوت على معلومات هامة ودقيقة، على نحوٍ يمكن معه تبديدُ ذلك اللغز الذي أحاط بهذه المسألة، بعد قراءة هادئة ومتمعنة لما أورده البلاذري في هذا السياق.

ويأتي الحديث عن الجراجمة منسجماً في المكان والزمان، لارتباط هذه المسألة بالعلاقات الأموية ـ البيزنطية، من خلال حرب الثغور التي بدأت في عهد معاوية وتطورت في عهد عبد الملك بن مروان. فقد عالجها البلاذري برؤية غير مألوفة تماماً في الموضوعات السابقة، متجلياً وعيه التاريخي في تقصّي الأخبار من مصادرها القريبة، ومتنبهاً لدقائق لم ينتبه إليها أحد ممن أحاط بأخبار تلك الفترة من القرن الهجري الأول. فإذا ما رجعنا إلى نص الجراجمة نجد أنه مستهلٌّ بعبارة

---

(١) فتوح البلدان ص١٣٦.

«حدثني مشايخ أهل أنطاكية»[1]، دون أن يأتي البلاذري على ذكرهم في السياق، باستثناء الفقرة الأخيرة المنسوبة لمحمد بن سهم الأنطاكي[2] عن غزو الأمويين «الروم بأهل الشام والجزيرة صائفة وشاتية»[3]، بينما يشير في رواية أخرى بقوله: «حدثني بعض من أثق بهم من الكتّاب»، فضلاً عن أحداث متأخرة أسندها إلى الواقدي والقاسم بن سلام[4].

والواقع أن إدراج البلاذري للجراجمة ضمن «فتوحه»، جاء في معرض غزو المسلمين لبلدتهم الجرجومة بقيادة حبيب بن مسلمة الفهري الذي صالح أهلها «على أن يكونوا للمسلمين عيوناً ومسالح في جبال اللكام وأن لا يؤخذوا بالجزية»[5]. ولم يحدّد البلاذري تاريخ هذه الغزوة، وإن كان قد جعلها بعيد فتح أبي عبيدة لأنطاكية، وهو ما يؤكده ابن الأثير الذي جعلها سنة خمس عشرة، حين يقول: «وكان بجبل اللكام مدينة يقال لها جرجومة وأهلها يقال لهم الجراجمة، فسار حبيب ابن مسلمة إليها من أنطاكية فافتتحها صلحاً على أن يكونوا أعواناً للمسلمين»[6]. ويُستنتج من ذلك أن المسلمين بعد إخراجهم البيزنطيين من الشام، أخذوا يهتمون بالمواقع المتاخمة لهؤلاء مما جعلهم يساومون الجراجمة المقيمين في جبل اللكام على الجزية، مقابل اتخاذهم عيوناً على البيزنطيين في تلك المنطقة.

ولعل البلاذري يبدد هنا اللبس الذي يقع فيه معظم المؤرخين،

(١) فتوح البلدان ص١٦٣.
(٢) المصدر نفسه ص١٦٧.
(٣) المكان نفسه.
(٤) المصدر نفسه ص١٦٦ ـ ١٦٧.
(٥) المصدر نفسه ص١٦٤.
(٦) الكامل في التاريخ ج٢ ص٤٩٦.

عندما يخلطون بين الجراجمة والمردة، ويعتبرونهم المجموعة عينها التي استخدمتها الدولة البيزنطية، لإثارة المتاعب ضد المسلمين خلال حروبهم الداخلية. فقد كان البلاذري واضحاً في روايته عن الجراجمة الذين دانوا بالمسيحية على المذهب اليعقوبي واتخذوا مقرهم في شمال بلاد الشام، حيث كان هؤلاء «يستقيمون للولاة مرة ويعرجون أخرى فيكاتبون الروم ويمالئونهم»[1]. ومن هنا، فإن هذه المجموعة الحدودية كانت عرضة للتقلب في مواقفها واستخدامها في الأغراض البيزنطية، إلى جانب فئات أخرى مرتزقة، ربما كانت شامية أيضاً، ولكنها لم تشكّل بأجمعها القوة الأساسية التي قامت بتلك العمليات ضد الأمويين، على نحوٍ يشبه ما يعرف بـ«حرب العصابات» في العهود الحديثة.

ولعل هذه المسألة، تتكامل مع المعلومة التالية التي انفرد بها البلاذري، في إشارته إلى المردة بأنهم خيل للروم، أو ما يرادف الكتيبة أو الفرسان في اللغة العربية[2]، مورداً عن «مشايخ أهل أنطاكية» بأنه بعد تولي عبد الملك الخلافة «واستعداده للشخوص إلى العراق لمحاربة المصعب بن الزبير، خرجت خيل الروم إلى جبل اللكام، وعليها قائد من قوادهم ثم صارت إلى لبنان وقد ضوت إليها جماعة كثيرة من الجراجمة وأنباط وعبيد أباق من عبيد المسلمين، فاضطر عبد الملك إلى أن صالحهم على ألف دينار في كل جمعة، وصالح طاغية الروم على مال يؤديه إليه لشغله عن محاربته وتخوّفه أن يخرج إلى الشام فيغلب عليه»[3]. ثم تتابع الرواية: «فتفرق الجراجمة بقرى حمص ودمشق ورجع أكثرهم إلى

---

(١) فتوح البلدان ص١٦٤.

(٢) جاء في لسان العرب لابن منظور: «والخيل: الفرسان... وفي التنزيل العزيز: وأجلب عليهم بخيلك ورجلك، أي الفرسان ورجّالتك» ج١١ ص٢٣١.

(٣) فتوح البلدان ص١٦٤.

مدينتهم باللكام وأتى الأنباط قراهم فرجع العبيد إلى مواليهم»[١]. وهكذا فإن تفرّق المجموعة التي «انضوت» مع «خيل الروم» وقائدها، يقتضي عودة هذه الأخيرة إلى بلادها، بعد انتهاء مهمتها ومصالحة الامبراطور على مبلغ من المال لقاء سحب هذه الكتيبة أو الفرقة. ويتوافق ما جاء لدى البلاذري مع نص المؤرخ البيزنطي المعروف «ثيوفانس» الذي يسمي هؤلاء الغزاة بـ«المرادئيين»، أو «المردة» كما ورد في الكتابات العربية، حيث يشير إلى خروج هذه المجموعة من الجبل الأسود لتنفيذ مهمة عسكرية[٢]، مستخدماً عبارة «دخلوا»[٣] في معرض الإشارة إلى اشتراك هؤلاء في العملية السالفة الذكر، دون أن يكون لدورهم أي مضمون عصياني، أدّى إلى اكتسابهم صفة التمرد، كونهم من خارج المنطقة، مما يرجح ما أورده ثيوفانس والذي يتطابق بدوره مع رواية البلاذري.

وكان من الطبيعي أن تلفت مسألة الجراجمة وما رافقها من «حرب العصابات» التي غذّتها الدولة البيزنطية بفرق من جيشها متعاطفة معها من الداخل الشامي، أنظار الأمويين إلى خطر هذا النوع من التحرك العسكري، مما دفع الخليفة عبد الملك إلى الاهتمام بالثغور وتسيير غزوات دورية أو ما عرف بنظام الصوافي، وذلك بعد القضاء على حركة ابن الزبير وعودة الوحدة السياسية الكاملة للدولة، حيث انعقدت أكثرية هذه الصوافي لأخي الخليفة (محمد)[٤] وابنه (مسلمة)[٥]. وقد أفاض البلاذري في الحديث عن الثغور التي شُحنت بالمقاتلين في العهد

---

(١) المصدر نفسه ص١٦٥.

(٢) Theophanès, chronographia (éd. de Boor), p.355.

(٣) لامنس، تسريح الأبصار فيما يحتوي لبنان من الآثار ج٢ ص٤٢ (هامش).

(٤) خليفة بن خياط ج١ ص٣٤٤، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٥٢، تحقيق سهيل زكار. ابن الأثير، الكامل ج٣ ص٣٧٣ ـ ٣٩١.

(٥) فتوح البلدان ص١٧١.

الأموي، كما في العهد العباسي بعد أن أطلق عليها الرشيد اسم «العواصم»[1]. وكذلك أفاض عن فتوح الجزيرة وثغورها التي كانت في موازاة الثغور الشامية أهمية وخطورة. ولعله في مادته عن هذه الأخيرة يتميز عن أقرانه من المؤرخين الكبار، بما في ذلك الطبري الذي اتخذت عنده فتوح الجزيرة موقعاً هامشياً، بينما وردت لدى البلاذري متضمنة الكثير من التفاصيل الهامة، سواء ما تعلق بتاريخ الحملة التي قادها عياض بن غنم، أحد الذين شاركوا في القضاء على حركة الردة وفي بواكير الفتوح العراقية، أو تتبع المدن الكبرى التي سقطت في أيدي المسلمين (حرّان الرها، الرقة، قرقيسيا، سنجار، نصيبين، ميافارقين) وعهود الصلح مع حكامها وأساقفتها، مما كان له فرادة في جانب كبير من هذه التفصيلات الهامة.

وهو لا ينفك في تتبعه للسند الذي حاول إرجاعه إلى منابعه على نحوٍ جاء أكثر تحديداً من موضوع الجراجمة، حيث يرد السند منسوباً في الغالب لمن يسميهم بمشايخ أهل البلاد[2] (في الجزيرة)، أما في الحالات التي لها علاقة بالخراج أو بإجراء ما من الخليفة، فهو يعود إلى الزهري والواقدي وابن سعد. ويبدو أن رحلة البلاذري التي قام بها ـ وتجواله في هذه البلاد كما سبقت الإشارة ـ قد أسهمت في تعزيز مصادره التي وصل بعضها إليه بالتواتر عن طريق أهل البلاد، ممن اتصل بهم ووجد لديهم من المادة ما لم يجده في المصادر الأخرى التي توسلها الطبري وغيره من مؤرخي القرن الثالث الكبار، حيث يستوقفنا أنموذجٌ لمثل هذه «المصادر» التي انتقلت إليه على ما يبدو من خلال

---

(١) فتوح البلدان ص١٦٨.

(٢) ترد عند البلاذري أسماء مثل: مشايخ أهل سنجار، أبو عبد الله القرقساني عن أشياخه، حماد بن عمرو النصيبي الفتوح ص١٨١ وما بعدها.

اتصالاته المباشرة، كقوله الوارد في سياق فتوح الجزيرة «حدثني عدة من أهل الرقة»[١]، وأقوال أخرى مشابهة في هذا السياق أو غيره[٢].

ولعل اختلالاً ما في المنهج، يثير انتباه الباحث بعد فتوح الجزيرة، إذ يميل البلاذري إلى الإيجاز في فتوح المغرب بوجه خاص، مما يعود على الأرجح إلى طغيان المؤثرات الشرقية جغرافياً وسياسياً وثقافياً في الدولة العباسية بصورة عامة. فهو يمرّ سريعاً على فتح الأندلس، معرّجاً على تطورات المغرب في عهد خلافة عمر بن عبد العزيز، دون أن تكون بينها ثورة البربر التي كانت من أبرز أحداث المنطقة في نهاية الخلافة الأموية. ولكنه يعود إلى الاستفاضة عندما يكون الحدث شرقياً، فيتابع أخبار الفتوح العراقية بالدقة عينها ـ تقريباً ـ التي ظهرت في الفتوح الشامية. وإذا جاز لنا أن نعود إلى المقارنة بين البلاذري وبين الطبري في هذا المجال، نجد أن الأول أكثر تنظيماً في معالجة موضوع الفتوح العراقية فضلاً عن الشامية، حيث يتجلى ارتباك الثاني مرة أخرى، لا سيما في تحديد الموقع الزمني للحادثة، مدرجاً «القادسية» على سبيل المثال بين حوادث العام الرابع عشر للهجرة[٣]، أي قبل معركة «اليرموك» التي حددها في العام التالي[٤]، بينما أوردها سابقاً قبل هذا التاريخ (١٣هـ)[٥]. ولا يلبث الطبري أن يقع في التناقض، عندما يشير إلى أن عمر بن الخطاب أمدّ قائد المسلمين في

---

(١) فتوح البلدان ص١٨٢.

(٢) راجع على سبيل المثال قوله في سياق فتح أرمينية: «حدثني مشايخ من أهل دبيل» المصدر نفسه ص٢٠٤.

(٣) الطبري ج٤ ص١٣٢.

(٤) رجب سنة خمس عشرة للهجرة. المصدر نفسه ج٤ ص١٣٦.

(٥) المصدر نفسه ج٤ ص١٣٢ وما بعدها.

العراق «بقيس بن مكشوح المرادي في سبعمائة فقدموا عليه من اليرموك، وكتب إلى أبي عبيدة أن أمدّ سعد بن أبي وقّاص بألف رجل من عندك»[1]. وإذا كان من الواضح أن القادسية وقعت بعد معركة اليرموك، بناء على عدة قرائن، ومنها ما أورده الطبري نفسه، كون هذه المعركة استقطبت معظم الطاقة القتالية للعرب المسلمين في ذلك الحين، فإن بناء البصرة ينبغي أن يكون بعد هذا الوقت، لا سيما وأنها أقيمت في منطقة أكثر خضوعاً للنفوذ الفارسي، مما يسقط الاعتقاد بأن بناءها قد تمّ في العام الرابع عشر حسب رواية الطبري عن الواقدي[2]، كما يسقط تأكيد الطبري بأن وقعة القادسية جرت في السنة نفسها، حين يقول: «والثبت عندنا أنها كانت في سنة أربع عشرة»[3]. أما البلاذري في «فتوحه» فيجعلها في آخر سنة ست عشرة[4]، بينما يرى ابن خياط أنها وقعت في سنة خمس عشرة[5]، ويؤيده في ذلك الواقدي[6]، كما ورد في إحدى مرويات الطبري.

وإذا كانت «فتوح» البلاذري تمتاز بالإسهاب والدقة في آن، فإن موضوع الكتاب الذي اتخذ محورية ما، فرض الالتزام بشروط قد لا تلزم الطبري أو غيره من مصنّفي التاريخ العام. ولكن البلاذري لم يكن شديد الالتزام بالإطار المنهجي لكتابه، وإن كان يعتبر من روّاد هذا الاتجاه، في التركيز على موضوع معين، لم يكن تناوله مألوفاً إلى حد

---

(١) الطبري ج٤ ص١٣٧.
(٢) المصدر نفسه ج٤ ص١٤٨.
(٣) المكان نفسه.
(٤) فتوح البلدان ص٢٥٦.
(٥) تاريخ خليفة بن خياط ج١ ص١٢١.
(٦) الطبري ج٤ ص١٤٨.

ما بهذه الطريقة. وقد نعذرُ البلاذري على جنوحه بين حين وآخر، أنه لم يشأ حصر كتابه في الفتوح فقط، سواء قصد إلى ذلك، إذا توقفنا عند الاسم الآخر الذي حمله الكتاب وهو «أمور البلدان» ـ كما سبقت الإشارة ـ أم جاء ذلك بصورة عفوية، حيث إحساس المؤرخ ووعيه كانا يشدّانه إلى ملاحظة أمور هامة، دون الخروج على السياق المكاني على الأقل. فهو مثلاً يختتم فتوح الشام بـ«نقل ديوان الرومية»[1]، كخطوة أولى في تعريب الإدارة الأموية في الشام. ويختتم فتوح مصر والمغرب والأندلس بـ«أمر القراطيس» التي كانت أحد مظاهر تعريب الدولة في عهد عبد الملك، والتي كانت «تدخل بلاد الروم من أرض مصر»[2] حسب الرواية التاريخية. كما يختتم فتوح العراق بـ«أمر واسط العراق»[3]، مدينة الحجاج التي أنشأها بعيد القضاء على ثورة ابن الأشعث، و«أمر مدينة السلام»[4]، أي بغداد التي بناها الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور، فضلاً عن تعريب الديوان الفارسي في العراق[5]. ومن هذا المنطلق، فإن البلاذري شديد التنبّه لما يتقاطع مع «فتوحه» من أمور لا يكتمل الموضوع من دونها، لا سيما أحكام أراضي الخراج، والعطاء في خلافة عمر، والنقود وبعض الأمور الأخرى التي تكاملت مع الفتوح في تكوين «الدولة» بعد خروجها من النطاق الحجازي الضيق، ولكن دون أن تأخذ الحيّز المتكافىء مع مادة الفتوح التي ظلت طاغية في الكتاب.

ونأتي إلى محصلة أخيرة في تقويم «فتوح» البلاذري، وهي أن هذا

(١) فتوح البلدان ص١٩٦.
(٢) المصدر نفسه ص٢٤١.
(٣) المصدر نفسه ص٢٨٨ ـ ٢٩٠.
(٤) المصدر نفسه ص٢٩٧ وما بعدها.
(٥) المصدر نفسه ص٢٩٨.

الكتاب يعتبر سجلاً لتلك الحركة العظيمة التي قام بها العرب تحت لواء الإسلام. فقد تميّز مضموناً بشمولية واسعة، عندما تقصّى بدقة وموضوعية تفاصيل المواقع والقادة وعهود الصلح، فضلاً عن تحديد التواريخ ومسائل الخراج والعطاء والإدارة والعمران وما إلى ذلك. وقد وصفه المسعودي قائلاً: «لا تعلم في فتوح البلدان أحسن منه»[1]، كما اعتبره بيكر «من أقيم المصادر في تاريخ الفتوح العربية»[2]. وتميز منهجاً بأنه لم يكن أقل رصانة في التزامه بوحدة الموضوع إلى حد كبير، وحرصه الدائم على الإسناد، مستخدماً عبارة «قالوا» في مطلع النص، قبل تقطيعه بإحالة كل رواية إلى مصدرها، حيث كان الواقدي وأبو عبيد ويحيى بن آدم، من أكثر الأسماء المترددة في رواياته عن فتوح الحجاز والشام والعراق، والتي لم تُحِط بها كثيراً روايات المؤرخين المسلمين، كما هو الحال بالنسبة لفتوح الجزيرة والثغور الشامية. وقد يعمد البلاذري إلى الإسهاب في موضوع والإيجاز في آخر على الرغم من أهميته (فتوح المغرب والأندلس على سبيل المثال)، حيث المعطيات لم تتوفر على الأرجح بصورة كافية، في وقت كان لإقامة هذا المؤرخ ردحاً من عمره في بغداد ـ التي أعطت وجهها للشرق ـ تأثير كبير على ضآلة المادة التاريخية عن الغرب الإسلامي. ومن ناحية أخرى، فإن علاقة البلاذري بالبلاط العباسي، انعكست أيضاً على هذا الاختلال، إذ كان حرصه على كسب ودّ الخلافة، يحمله على التوسع أحياناً في الموضوع حتى العهد العباسي، وربما الوصول إلى من كان شديد الاقتراب منه وهو الخليفة المستعين[3].

ومن هذا المنظور، فإن الكتاب تصدّى لموضوع واسع ومتشعب،

---

(١) مروج الذهب ج١ ص٢٢.

(٢) دائرة المعارف ج٤ ص٥٨.

(٣) فتوح البلدان ص٢٣٦.

مما يصعب جداً تناوله بصورة متوازنة، خصوصاً لمن كان في موقع البلاذري وانصرافه لأمور تأخذ جزءاً كبيراً من وقت الكتابة عنده، خلافاً للطبري الذي زهد بالمناصب ووجد في الوقت رحابة لم تتيسر للبلاذري. ولكن ذلك، إن مسّ كمية العطاء لدى الأخير، فإنه لم يمسّ النوعية التي تأثرت بدون شك، بالوضع الاجتماعي لهذا المؤرخ واتصاله بالحركة العلمية، فضلاً عما أتيح له ـ عبر موقعه ـ من إطلالةٍ على أمور ربما كانت رؤيتها من الداخل تختلف عنها من الخارج، حتى لو كان الزمان غير زمان الحادثة. بالإضافة إلى ذلك، فإن فرادة هذا الكتاب هي في اختيار الموضوع نفسه، حيث كان البلاذري محيطاً بالتفاصيل التي جاءت منظمة وغير مترهّلة، مما جعله سبّاقاً في هذا المجال، وجعل بعض معاصريه أو أسلافه، ممن كتبوا في الفتوح، يلجأون إلى حصر مهامهم وتضييق مداها الإقليمي، على غرار ما قام به الأزدي في كتابه «فتوح الشام»، وابن عبد الحكم في كتابه «فتوح مصر وأخبارها»، أو ابن القوطية في القرن التالي، في كتابه «تاريخ افتتاح الأندلس».

ـ ٤ ـ
أبو حنيفة الدينوري
في «أخباره الطوال» المقتضبة

١

بدءاً من الخبر وروايته الشفوية، حتى انتشار التدوين على نطاق واسع في القرن الثالث الهجري، مرّ التصنيف التاريخي في الإسلام بمراحل عدة حتى اكتسب ملامحه الخاصة، علماً لم ينفصل كليّاً في منهاجه عن «الحديث»، ولكنه اتخذ مسافةً عنه. بيد أن ذلك لم يُبدّد اللّبس، فيما إذا كانت المرويات لا تزال حينئذٍ تتكىء على الذاكرة وحدها، ولو صحّ ذلك لساورنا الشك بتلك التفاصيل التي يصعب تداولها لفترات طويلة من الزمن. وما بقي منها ـ على اجتزائه ـ قد لا يطابق ما حوته بعض المصنّفات في نهجها الشمولي، وإن على مساحة تشوبها فجوات كبيرة. وهذا يعني أن المادة التاريخية، توفّرت أيضاً من خلال مدوّنات رهص بها القرن الأول وأصبحت أكثر شيوعاً في القرن الثاني، مع توسّع الرؤى في الوعي التاريخي عند العرب المسلمين، لا سيما وأنّ تفاصيل كالتي أوردها الطبري، لم يكن ممكناً تتبُّعها بهذه الدقّة من دون الاستعانة بمصادر كتابية.

ولعل المنهج الشمولي الذي تبنّته مصنفات «المؤرخين» الأوائل، جاء تعبيراً عن «عالمية» الإسلام، سواء على مستوى النظرية في السياق القرآني، أو على مستوى الواقع بعد انتشار الفتوحات مشرقاً ومغرباً خلال عقود من الزمن، ما يفسّر احتواء المصنّفات الأولى، أو غالبيتها،

مقدمات تختزل التاريخ العالمي، من بدء الخليقة حتى عهد الرسول. ولكن اللافت في الأمر، هو أن «المؤرخ» حينذاك، على الرغم من ابتعاده في الزمن عن الحدث الإسلامي، فقد رأى أنه جزء من حركته، وفي صخب تداعياته، وبالتالي فهو منحاز لقضية، ينخرط عقيدة وثقافةً وسلوكاً فيها. ومن هذا المنظور فإن الوعي بالتاريخ، كان متّسقاً مع الشعور بأن الأخير بدأ حقيقةً مع الإسلام، وما قبله كان مجرّد قصص يروى على سبيل العبرة مما جرى في الأزمنة البعيدة، سواء التي «جبّها» الدين الجديد، أو اكتنه هذا شيئاً من تراثها القيمي.

كان ذلك ما نازع «المؤرخين» الأوائل، في تأكيدهم على البعد العالمي للإسلام، وفي التزامهم ـ وهم في الغالب فقهاء ـ قضيته، غير المنفصلة عندهم عن قضية السلطة الممثّلة لخلافه النبوة، أساس وحدة الأمة كما في رأي الماوردي[1]. فلم يجد المؤرخ ـ الفقيه من هذا المنطلق، ما يحرجه بأن يُسقط التزامه الديني على سلوكه السياسي، موالياً على العموم هذه السلطة التي تحكم باسم الإسلام، وتوجّه الجيوش تحت شعاراته، وتحمل بشدّة على المتمردين عليها، باعتبارهم خارجين على الدين أيضاً. ولم يجد حرجاً كذلك في أن يتصل ـ كما الشاعر ـ ببلاط الخليفة أو ما دونه، مدافعاً عن سياساته، ومسوّغاً ما يصدر عنه من مواقف، ربما تخالف أحياناً قناعاته وطبيعة تكوينه الثقافي[2]. وليست هذه التبعية خاضعة بالضرورة لما تجزله السلطة من عطاء للمؤرخ، إذ هو عموماً في خطّها السياسي، وإن توفّر له من مصادر العيش ما يغنيه عنها، شأن أبي جعفر الطبري الذي كان التدريس وسيلته

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية ص٥.

(٢) ابن إسحق، السير والمغازي، تحقيق سهيل زكار (المقدمة)، ص١٣. عبد الرحمن الشرقاوي، أئمة الفقه التسعة، ص١٥.

في هذا المجال[1]، ولكن من دون أن يقترن ذلك بمساحة من الحرية تتيح له التعبير دائماً بصورة موضوعية عن آرائه.

٢

كان الدينوري، وهو من أقطاب تلك المجموعة من نخب مؤرخي القرن الثالث، في سياق الحركة الثقافية المفعمة بالموالاة، إلاّ أنه كان أقلّ انغماساً فيها، خصوصاً وأنه ظلّ بعيداً عن مركز هذه الحركة في بغداد، باستثناء فترة وجيزة أتاحت له التعرّف عن كثب على أحوال الخلافة والصراعات المحتدمة على السلطة، مما كان له تأثير على الأرجح، في نظرته إلى التاريخ، والتي ربما انطوت على شيء من التمايز عن معاصريه، لا سيما في الخلفية الواضحة نحو عالمه الفارسي الذي ينتمي إليه. وكانت الخلافة العباسيَّة قد فقدت حينئذٍ بريقها السياسي منذ وفاة المعتصم، تاركاً السيادة الفعلية في أيدي القادة الأتراك، الذين اعتمد عليهم في حروبه وفي جهازه العسكري، بديلاً عن العرب والفرس، وكان تراجع نفوذُهما من قبل بصورة واضحة. وعندما آل الأمر إلى المتوكل (بعد الواثق)، كان الأتراك قد قطعوا شوطاً بعيداً في «عسكرة» الخلافة، ولم يبق للأخيرة شيء من دورها السياسي، على الرغم من محاولات باءت بالفشل قام بها الخليفة لاستعادة هذا الدور أو بعضه، نازعاً إلى التطرّف الديني والمذهبي، ربما استرضاءً لمشاعر جمهور المسلمين، الناقمين على سياسات المأمون والمعتصم، المشجِّعة لتيار المعتزلة[2].

---

(١) كان الطبري يرفض أعطيات الحكام، مردداً هذا البيت:
ولو أني سمحت ببذل وجهي لكنت إلى الغنى سهل الطريق
ياقوت، معجم الأدباء، ص٥٠ وما بعدها.
(٢) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص٣٤٧.

وخلافاً لذلك، اشتدت وطأة الأتراك على الخلفاء حتى الاستبداد، وجعلوا هؤلاء قابعين في قصورهم لا يد لهم في القرار أو تأثير في شؤون الدولة، ومن تجرأ منهم على الاعتراض كان مصيره الخلع أو السجن، أو حتى القتل المتعمّد[1]، كما حدث للمتوكل نفسه، أو القتل المشبوه مع المهتدي الذي أُعلن خبر وفاته في اليوم الثاني لتنصيب المعتمد[2]. ولم يكن الخليفة الجديد الذي اختير لضعف شخصيته وانشغاله بحياته الخاصة[3]، جديراً بالموقع الذي صار إليه، في وقتٍ واجهت الخلافة تحدّيات خطرة، وفي طليعتها ثورة الزنج، بعد أن عجزت آلة الأتراك العسكرية عن إخمادها وإنقاذ البصرة من الدمار، دون أن تنجو بغداد من تهديدها. وكان أبو أحد الموفّق الذي فرض نفسه شخصيةً حازمةً في خلافة أخيه، قد توجّهت إليه الأنظار للخروج من تلك المحنة، بعد ما ظهر من شجاعته وتمرّسه في الحرب، لا سيما في التصدي لهجمات الزنج، والذي انتهى أخيراً إلى القضاء عليهم[4]، ووضع حدٍ لثورةٍ ظلّت تناوىء السلطة المركزية نحو خمسة عشر عاماً (٢٥٥ ـ ٢٧٠هـ).

لقد اقترن اسم الموفق في الواقع بمرحلة استثنائية من عهد تسلّط الأتراك على الخلافة، حتى بات مجرد ذكره يبعث الرعب لدى قائد الزنج الجسور (علي بن محمد)[5]. ولم يكن أقل شأناً في الإدارة التي

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٥٠.
(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٧، ص٢٣٥.
(٣) السيوطي، المصدر السابق، ص٣٦٣.
(٤) ابن الأثير، المصدر السابق، ج٧، ص٣٩٨.
(٥) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٩، ص٦٥١ ـ ٦٥٢.
عن أبي أحمد الموفق انظر: أحمد علبي ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد، ص١٦٤ وما بعدها.

أمسك بزمامها، غير عابىء بالقادة الأتراك الذين هادنوه ولم يُبدوا اعتراضاً على تعاظم نفوذه، طالما بقي بعيداً عن الاحتكاك المباشر معهم والمسّ بمصالحهم. كذلك رضخ له المعتمد مغلوباً على أمره حتى وفاته (٢٧٨هـ)، «فاستراح منه»[١] على حدّ تعبير السيوطي، إلا أنه (الخليفة) سرعان ما لحق به في العام التالي، وكان لا يزال، حتى بعد رحيل الموفّق، على هامش السلطة الفعلية، دون أن يغيب عنه كلياً تأثير الأخير، إذ استمر نهجه أو كثير منه مع ابنه (المعتضد) الذي كان المعتمد قد بايعه ولياً للعهد رغماً عنه[٢].

ولعل استحضار هذه التداعيات، مؤشرةً إلى اختراق جبهة القوى العسكرية (التركية) لمصلحة السلطة المدنية، الممثّلة بأمير عباسي قوي، حاول ردّ الاعتبار إلى أسرته، من شأنه إلقاء الضوء على شخصية دمغت الحياة السياسية في عصرها، ولم تحل التحديات الكبيرة بينها وبين الاهتمام بالثقافة والاحتفاء بالعلماء، وبينهم كان أبو حنيفة الدينوري الذي اطّلع الموفّق على بعض مؤلفاته واكتسب حظوة لديه[٣]. هذه الشخصية الفذّة، جمعت إلى القيادة الجريئة، الحنكة والحزم والذوق الأدبي ورهافة الإحساس بالعدل، مما جعله موضع تقدير شعبي ونخبوي في آن. وقد وصفه ابن الأثير قائلاً: «كان الموفّق عادلاً، حسن السيرة، يجلس للمظالم وعنده القضاة وغيرهم، فينتصف الناس بعضهم من بعض، وكان عالماً بالأدب والنسب والفقه وسياسة الملك»[٤].

كانت سامراء في ذلك الوقت عاصمة الخلافة ومركز القيادة

---

(١) السيوطي، المرجع السابق، ص٣٦٦.
(٢) الطبري، المصدر السابق، ج٨، ص٢٢.
(٣) ياقوت، المصدر السابق، ج٣، ص٢٩.
(٤) ابن الأثير، المصدر السابق، ج٧، ص٤٤٣.

العسكرية، فيما اتخذ الموفّق مقرّه في بغداد، بعد تعيين المعتمد له (٢٥٧هـ) والياً على منطقة شاسعة تضمّ بالإضافة إلى الأخيرة، واسط والبصرة والأهواز حتى فارس، ومنتدباً في الوقت عينه لإخماد ثورة الزنج[١]. فقد ظلّت بغداد من دون شك حاضرة الثقافة، ولم تستطع العاصمة الجديدة منافستها في هذا المجال، وما انفكت حينئذٍ قِبلة أهل العلم وطلابه يفدون إليها من كل صوب، بحثاً عن الشهرة والتميّز في «بلاطها» الثقافي، وحيث يجدون مناخاً لا يتوفّر لهم في العاصمة ـ المعسكر.

٣

يتحدّر الدينوري، شأن معظم مؤرخي القرن الثالث، من أصل فارسي، حيث ولد في العقد الأول من القرن في دينور، من أعمال همذان، ونُسب إليها، وخلافاً لسلسلة النسب الخاصة عادة بالعلماء والشعراء وغيرهم، فإن تعريفه كان مقتضباً في المرويات، ومتوقّفاً عند جدّه الذي يبدو أنه لم يعتنق الإسلام، فيما الجيل الثاني من الأسرة واكب التحوّل العقيدي على نطاق واسع لدى الفرس، مما يفسّر ـ ربما لحداثة العهد بالإسلام ـ عدم انقطاعه عن تراثه القديم، ولكن من دون أن يؤثر ذلك على عقيدته الجديدة التي أثبتت رسوخها فيما شغله من دور بارز، إلى جانب نخب فارسية أخرى، في النهضة العلمية خلال ما يُسمى بالعهد الذهبي للإسلام الثقافي. فهو إذاً ـ كما جاء في معجم الأدباء لياقوت ـ «أحمد بن داود بن وتند»[٢]، ولكن أبا حنيفة ما اشتُهر به. وكانت نشأته في المدينة (دينور) التي قلّما غادرها، عدا رحلات

---

(١) ابن الأثير، المصدر السابق، ص٢٤١.

(٢) ياقوت، المصدر السابق، ج٣، ص٢٦.

محدودة أخذته إلى أصفهان، حيث عمل في مرصدها دارساً حركة الكواكب، ومؤلفاً في ذلك بحثاً أسماه «كتاب الرصد»[1]، وإلى العراق حيث أقام وقتاً في بغداد، مشمولاً برعاية الموفّق ـ كما سبقت الإشارة ـ ومن ثم إلى المدينة في الحجاز، مؤدياً على الأرجح فريضة الحج، إلا أنه لم يكن مسفاراً على نحو ما أورده محقق «أخباره»[2]. ومن المفترض أنه اختلط حينذاك بعلماء بغداد ومؤرخيها، في وقت كانت حركة التدوين قد بلغت ذروتها، وإن لم تشر المرويات إلى مثل ذلك، مما يرجّح أن إقامته كانت قصيرة فيها.

ولعل ما شجّع الدينوري على الإقامة شبه الدائمة في دينور التي افتتحها العرب المسلمون بعد معركة نهوند في عهد الخليفة عمر ابن الخطاب[3]، أن هذه المدينة التي تقع على طريق الحرير القديم، ويخرج منها نهر السوس إلى دجيل في الأهواز[4]، كانت الأكثر عمراناً في ذلك الحين، إذ وصفها ابن حوقل بأنها «مدينة... كثيرة الثمار والزروع، خصبةً، تزيد على همذان من جهة آداب أهلها وتصرّفهم في العلم واشتهارهم به»[5]. وممّا يعنيه ذلك، أن دينور التي شكّلت الزراعة النمط الإنتاجي الأساسي فيها ـ وبلغ خراجها فيما يرويه ابن خرداذبة ثلاثة آلاف ألف وثمان مائة ألف درهم»[6] ـ تمتعت باستقرار في العهود

---

(١) عبد المنعم عامر، الأخبار الطوال (المقدمة).

(٢) بروكلمان، الدينوري، دائرة المعارف الإسلامية (ترجمة خورشيد). طبعة طهران (د.ت)، ج٩، ص٣٧٥.

(٣) تم فتحها على يد أبي موسى الأشعري سنة عشرين للهجرة. البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق ص٣٠٤.

(٤) ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ص١٧٦.

(٥) ابن حوقل، كتاب صورة الأرض، ص٣٠٨.

(٦) ابن خرداذبة، المصدر السابق، ص٢٠.

الإسلامية المتعاقبة، لاسيما في العهدين الأموي والعباسي[1]، وأتاح لأهل العلم مناخاً ملائماً للتأليف والتصنيف، ما تجلّى في كثرة المنتسبين إلى المدينة.

وقد أتى ياقوت على ذكر عدد من الأدباء والمحدّثين منهم في معجمه البلداني[2]، كما توقّف ابن حوقل عند اثنين من مشاهيرها وهما ـ حسب قوله ـ: «أبو محمد عبد الله بن قتيبة الدينوري صاحب الكتب المؤلفة، وأبو حنيفة (موضوع دراستنا) صاحب «كتاب الأنواء» وهو كتاب في غاية الحسن والجمال، وله «كتاب النبات». . وغير ذلك من التآليف»[3]. إلى ذلك كانت دينور مجتمعاً خليطاً[4] من الفرس، سكانها الأصليين، ومنهم جماعة من الأكراد (الشوهجان)[5]، ومن قبائل عربية وفدت إليها في حملات الفتوح، أو في سياق هجرات جماعية، أو حتى في عمليات تأديبية لمطاردة المتمردين في جوارها، خلال عهدي المهدي والرشيد[6] على سبيل المثال.

وهكذا برزت دينور بين حواضر الثقافة في العهد العباسي، متواصلةً مع المراكز الأخرى، لاسيما بغداد التي تردّد بعض أعلامها على المدينة، مثل المبرّد الذي التقى أبا حنيفة في مجلس عيسى بن ماهان فيها، وخاضا مع الأخير في مسائل فقهية ولغوية[7]. أما الدينوري، فإن ثمة غموضاً يحيط بحياته الشخصية، من دون أن تسعفنا

---

(١) م. شترك، دينور، دائرة المعارف الإسلامية (ترجمة خورشيد)، ج٩، ص٣٧٢.
(٢) ياقوت، معجم البلدان، ج٢، ص٥٤٥.
(٣) ابن حوقل، المصدر السابق، ص٣٠٩.
(٤) دائرة المعارف الإسلامية، المرجع السابق، ج٩، ص٣٧٤.
(٥) المسعودي، مروج الذهب، ج٢، ص١٠١.
(٦) البلاذري، المصدر السابق، ص٣٠٧.
(٧) ياقوت، معجم الأدباء، ج٢، ص٣٠ ـ ٣١.

المرويات بتفاصيل عنها، ممّا يرجح عدم اختلاطه كثيراً بالناس، منصرفاً إلى أبحاثه وتصانيفه الكثيرة التي احتاجت إلى تفرّغ لها. وقد انعكس ذلك على حضوره في الدراسات التراثية الحديثة والمعاصرة، فلم ينل منها ما يستحقه من الاهتمام، بالمقارنة مع تلك التي عرضت لأقطاب المرحلة، لاسيما في حقل التاريخ، ليبدو وكأنه أدنى مرتبةً منهم. ولعل ضحالة المادة حول سيرته التي جاءت مبتسرة في المرويات والمعاجم، وتحديداً ما تعلّق بأخباره مؤرخاً، كانت من بين أسباب العزوف عنه، حتى أن مؤرخاً موسوعياً حديثاً مثل حسن إبراهيم حسن، في كتابه المعروف «تاريخ الإسلام»، يكاد لا يتوقف عنده في سياق الموضوع الخاص بمؤرخي القرن الثالث الهجري، مكتفياً بذكر اسمه وسنة وفاته[1]، خلافاً لما أسهب فيه عن الآخرين من معاصريه.

٤

وفي ضوء ما سلف، فإن الدينوري الذي وُلد مسلماً، ونشأ على معرفة باللغة العربية، ثم أتقنها على يد أساتذتها البصريين والكوفيين[2]، كان لا يزال في دينور متابعاً تحصيله العلمي مع الترجيح بأن هؤلاء الأساتذة كانوا مقيمين في المدينة ولم يذهب إليهم في العراق. وعندما قرّر الترحّل، لم يكن بالضرورة طالب علم، بعدما قطع شوطاً بعيداً فيه وبلغ درجة عالية في العديد من فروعه، وإنما هدف إلى التواصل مع المراكز الثقافية وأعلامها، بدليل أن لقاءه مع الموفّق في بغداد، كان بهذه الصفة المرجعية التي أصابها ولفتت انتباه الأخير إليه.

---

(١) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج٣، ص٣٩٩.

(٢) ياقوت، معجم الأدباء، ج٣، ص٢٦.

ولعل فرادة الدينوري كانت في تنوّع اهتماماته العلمية، مخلّفاً من الأبحاث والتصانيف ما يفوق بعضها أو أكثرها، قيمة وشهرة، كتابه في التاريخ، لاسيما «كتاب النبات» (في ستة أجزاء)، وقد وصفه ياقوت بأنه «لم يُصنّف في معناه مثله»[١]، وهو تقويم يتصادى مع رأي بروكلمان في التشديد على الأهمية العلمية للكتاب[٢]. أما تآليفه التي ذكرها ياقوت إضافة إلى ما سلف فهي: كتاب الأنواء، كتاب البحث في حساب الهند، كتاب الجبر والمقابلة، كتاب البلدان الكبير، كتاب الجمع والتفريق، كتاب الوصايا، كتاب نوادر الجبر، كتاب الرّد على لُغزة الأصفهاني، كتاب الشعر والشعراء، كتاب الفصاحة، كتاب ما يلحن فيه العامة، كتاب إصلاح المنطق، كتاب الباه، كتاب القبلة والزوال، كتاب الكسوف، فضلاً عن كتاب الأخبار الطوال، وآخر ذكره أبو حيان في تفسير القرآن[٣]. وقد نوّه المسعودي بهذه الإسهامات الجليلة للدينوري والتي جعلت له «محلاً في العلم كبير»، معقباً في السياق عينه، أن أبا قتيبة نقل كثيراً من المعلومات الجغرافية عنه، كما «فعل في كثير من كتب أبي حنيفة»[٤] على حد تعبيره.

ومن اللافت أن النزعة العلمية للدينوري، لم تبعده عن الأدب الذي صنّف فيه أيضاً، كما سبقت الإشارة، متميزاً بأسلوب أنيق لم يغب حتى عن كتبه العلمية في موضوعاتها الجافة. وقد وصفه، في هذا الشأن، أبو محمد عبد الله بن حمود الزبيدي الأندلسي في معرض المقارنة مع الجاحظ ـ أديب زمانه ـ فقال: «أبو حنيفة أكثر ندارة، وأبو عثمان أكثر حلاوة، ومعاني أبي عثمان لائطة (ملتصقة) بالنفس، سهلة

(١) معجم الأدباء، ج٣، ص٣٢.
(٢) دائرة المعارف الإسلامية، ج٩، ص٣٧٥.
(٣) معجم الأدباء، ج٣، ص٣٢.
(٤) المسعودي، المصدر السابق، ج٢، ص٢٠٢.

السمع، ولفظ أبي حنيفة أعذب وأغرب، وأدخل في أساليب العرب»[1]. أما أبو حيان فقد صنّف الدينوري بين قمم ثلاث في عصره، مع الجاحظ وأبي زيد البلخي، مضيفاً على قول الزبيدي السالف، بأنه من «نوادر الرجال، جمع بين حكمة الفلاسفة وبيان العرب»[2]. ولقد ظلّ الدينوري حتى وفاته (٢٨٢هـ)، متفرغاً بالوتيرة عينها للتأليف، ولم تصرفه عنه شؤون أخرى مما يغري العلماء أو كثيرهم في التقرب إلى ذوي النفوذ، ومنهم على سبيل المثال، البلاذري الذي كان من جلساء المتوكل[3] والمستعين[4] بصورة خاصة.

٥

إذا كان الدينوري قد وجد متّسعاً من الوقت للتصنيف في الأدب إلى جانب كتابات معمّقة في العلوم، فالأحرى به أن يخوض في مجال التاريخ الأقرب إلى الأخيرة، وإن لم يكن قد اندرج مباشرة في بابها، إذ كان لا يزال متداخلاً أكثر مع العلوم الدينية، ومتأثراً بمنهاجها، ومكتنهاً كذلك البعد الروحي منها، حتى بات التاريخ جزءاً من دائرة الفقيه، كما الأخير من صفات المؤرخ الذي غالباً ما جمع بدوره بين الاتجاهين. فقد واكب أبو حنيفة الدينوري معظم القرن الثالث الهجري، معاصراً نخبة من هؤلاء العلماء، «مؤرخين» غلبت عليهم هذه السمة، مثل خليفة ابن خياط (ت٢٤٠هـ)[5]، والطبري (ت٣١٠هـ) الذي اشتهر أيضاً بتفسيره

---

(١) معجم الأدباء، ج٣، ص٢٧.

(٢) المصدر نفسه ص٢٨..

(٣) ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات. تحقيق إحسان عباس، ج١، ص١٥٥.

(٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، ج٦، ص٢٤.

(٥) خليفة بن خياط، كتاب الطبقات، ص٨.

القرآني[1]، أو فقهاء كان التاريخ في ثنايا تصانيفهم على غرار البخاري (ت٢٥٧)[2]، أو فقهاء ـ أدباء صنّفوا في التاريخ، أو كانت كتاباتهم مفعمة به مثل ابن قتيبة الدينوري (ت٢٧٠هـ)[3]. ويكاد هذا القرن يتوّج حقبة مهمة في مسيرة التكوين التاريخي الإسلامي، باتجاهاته التي تبلورت مع رسوخ حركة التدوين وتطور مفهوم الأسانيد، منهجاً تبنّته ـ حسب المؤرخ أومليل ـ جميع العلوم الأصلية بما فيها علوم اللغة والأدب»[4]. فقد ظلّ التاريخ لوقت طويل، مندرجاً في دائرة منهج الحديث، والمصنّفون ما انفكوا يسقطون على الخبر التاريخي، قدسية الخبر الشرعي. ولوقت طويل أيضاً، كان المصنّف في التاريخ، بقدر ما يحرص على استخدام السند، فإن أخباره تحوز على ثقة لا يتمتّع بها أولئك الذين يقلّلون من شأنه، مع العلم أن الحاجة حينذاك لم تعد ماسة إليه، على الأقل بحلقاته الطويلة بعد تكرّس المرويات شفاهاً وكتابة في الفترة السابقة على التدوين، إلا أن مصنِّفاً كالطبري ـ على ما حواه «تاريخه» من تكرار واستطالة وفراغات ـ ظل يُنظر إليه، على أنه المصدر الأكثر ثقة بسبب توثيقه الدقيق لأخباره.

ومن هذا المنظور، كان الطبري أقرب في منهاجه إلى المحدّث منه إلى المؤرخ، وأقل تأثراً بالتغيير الذي مسّ بصورة ما الكتابة التاريخية في القرن الثالث، لاسيما في اختزال السند وتكثيف الرواية، ومن ثم ممارسة شيء من النقد عليها. ولكنه من منظور آخر فرض نفسه رائد مدرسة، ليس في التشبث بالسند الذي فقد أهميته مع الوقت، وإنما في اعتمادها الطريقة «الحولية» (التأريخ حسب السنين) التي التزم بها عدد

---

(١) أحمد محمد الحوفي، الطبري، ص١٠٨ وما بعدها.

(٢) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون. ج١، ص٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٣) عبد الحميد سند الجندي، ابن قتيبة الدينوري، ص١٨٥ وما بعدها.

(٤) علي أومليل ـ الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، ص٤١.

من مؤرخي القرون اللاحقة، أمثال مسكويه وابن الأثير وابن تغري بردي وابن كثير. . وخلافاً لذلك فإن المدرسة التي طالها شيء من التجديد، منافسةً مدرسة الطبري، كانت أكثر اكتناهاً لطبيعة الحدث والعوامل المؤثرة فيه، ومن أقطابها البلاذري الذي اعتبره الدوري «أول ممثل للتطور الجديد» في التاريخ[١]، لاسيما في انتقاء «المادة بعد الغربلة والنقد. . وإعطاء صورة للحوادث مع تجنّب إيراد روايات متعددة»[٢]. ويمكن أن نتخذ «فتوح البلدان» أنموذجاً في هذا السياق، إذ تميّز بالوقوف على أخبار تتعلق بأحوال السكان والنظم الاجتماعية والاقتصادية والإدارية والعلاقات الخارجية إلى آخر ذلك، مما لا نجده بصورة عامة في تاريخ الطبري[٣].

ويندرج اليعقوبي أيضاً بين أقطاب المدرسة الثانية، مؤرخاً مثقفاً أسهمت خبرته البلدانية في تطوير فكره التاريخي، واتخاذه منحى أكثر مرونة وتوازناً في منهاجه. فهو يتفق مع الطبري في اعتماد التسلسل الزمني، ولكنه يختلف عنه في تخلّيه ـ إلا نادراً ـ عن الأسانيد، وفي النظرة النقدية الأكثر بروزاً في مرحلة ما قبل الإسلام، فضلاً عن ردّه بعض الأحداث إلى أسباب اقتصادية في «تاريخه» الإسلامي (ربط مسألة الصوافي بثورة المدينة في العهد السفياني على سبيل المثال)[٤]. وفي المقابل فهو يتفق مع البلاذري في انتقاء مادة الحدث، وإيراد ما هو ملائم لطبيعة الموضوع من دون الإسهاب في التفاصيل، مضفياً عليه شيئاً من توجهاته الإسلامية وربما «الإيديولوجية». ولعله أكثر توافقاً ـ في

---

(١) عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص٤٨.

(٢) المرجع نفسه، ص٤٩.

(٣) إبراهيم بيضون، مسائل المنهج في الكتابة التاريخية العربية، ص٥٣.

(٤) تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص٢٥٠.

معرض المقارنة ـ مع الدينوري، انطلاقاً من جوامع مشتركة لدى الاثنين، لاسيما في الانتقاء وإهمال السند، فضلاً عن التسلسل الزمني، ولكنه اختلف عنه في التأريخ المفصل بصورة ما للخلفاء، مفتقداً إلى مثله الدينوري الذي جاءت أخباره متقطعة ومنطوية على فجوات كثيرة. نرى ذلك، على سبيل المثال، في الخبر عن ابن الزبير، عارضاً لحركته، الأكثر خطورة على الحكم الأموي قبل قيام العباسيين بثورتهم التي طوّحت بالأخير، من دون مقدّمات أو إشارة إلى دوافعها والظروف المحيطة بها[١]، بينما وردت لدى اليعقوبي في سياقها التاريخي المناسب، مراعياً ارتباطها المباشر وغير المباشر بتداعيات المرحلة[٢].

٦

كان كراتشكو فسكي أول من عني بكتاب «الأخبار الطوال»، بعد اكتشاف مخطوطته في لينينغراد (١٨٧٧)[٣]، ليصدر مفهرساً في العام ١٩١٢[٤]. وقد جرى التقليد حينذاك أن يمهّد المؤرخ لكتابه بأخبار عن الماضين في العصور الغابرة، ولكن مقدمة الدينوري كادت تكون محصورة بتاريخ الفرس الساسانيين، ربما لأنه أكثر معرفة بهم وإحاطة بأخبار ملوكهم. وقد احتلت هذه المقدمة حجماً يقارب ثلث الكتاب، متضمنةً قصص آدم ونوح وإبراهيم وأبنائه، وأخبار العرب الأقدمين وبني إسرائيل والإسكندر، وملوك الفرس من أردشير إلى شيرويه[٥]، مما كان

---

(١) الأخبار الطوال، ص٣٠٩ وما بعدها.
(٢) تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص٢٥٥ ـ ٢٦٨.
(٣) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج١، ص٢٤٨.
(٤) بروكلمان، الدينوري، دائرة المعارف الإسلامية، ج٩، ص٣٧٥.
(٥) الأخبار الطوال، ص١ ـ ١١١.

سبباً، على الأرجح، في اتخاذ الكتاب ـ على الأقل في الزمن ـ اسمه المعروف به (الأخبار الطوال).

ولعل أكبر فجوات الكتاب، في الصورة التي وصلت إلينا، ما كان من تغييبٍ لمرحلة الدعوة الإسلامية وتداعياتها حتى الخليفة الأول أبي بكر، الذي انحسرت أيضاً أخباره، فلم تتعد مقدمات فتوح العراق. أما البداية الفعلية للعهود الإسلامية، فقد كانت مع الخليفة الثاني (عمر ابن الخطاب)، وتحديداً مع حملاته الشرقية التي تعكس مرة أخرى ميول الدينوري الفارسية، إذ يوليها من الاهتمام ما لم تنله بالمطلق فتوحات الأقاليم الأخرى، بما فيها الأكثر شهرة في العهد الأموي. وليست تختلف «أخباره» في هذا السياق عمّا جاء لدى معاصريه، باستثناء المعلومة عن عزم الخليفة على قيادة الحملة العسكرية بنفسه إلى العراق، بعد وصول أنباء مقلقة عن حشود فارسية تهدّد جبهة العرب المسلمين في هذا الإقليم. فقد روى البلاذري أن العباس بن عبد المطلب وجماعة من الصحابة، أشاروا عليه البقاء في المدينة[١]، كذلك اليعقوبي يردّد الموقف عينه، مضيفاً أن الخليفة انتدب سعد بن أبي وقاص لهذه المهمة[٢]، كما أن عبد الرحمن بن عوف ـ في رواية الطبري ـ نهاه عن ذلك قائلاً: «إن يُهزم جيشك ليس كهزيمتك»[٣]، أما الدينوري فقد ربط هذا الموقف بمقدمات معركة نهوند، وليس ـ شأن الآخرين ـ بمعركة القادسية، أي بعد تكتلّ الفرس مجدّداً وإعادة تنظيم صفوفهم بقيادة الملك الفارسي يزدجرد. وقد جاء في روايته، أن الخليفة دعا اثنين من كبار الصحابة (عثمان وعلي) لاستشارتهما في الأمر، فشجعه الأول على

---

(١) البلاذري، فتوح، ص٢٥٥.

(٢) اليعقوبي، تاريخ، ج٢، ص١٤٣.

(٣) الطبري، ج٣، ص٤٨١.

المسير، بينما حذّره الثاني من ذلك بقوله: «إن شخصت انتفضت عليك الأرض من أقطارها.. فقال عمر: هذا الذي رأيته.. فولى الأمر النعمان بن مقرن المزني»[١].

وثمة اختلاف أيضاً بين هؤلاء المصنفين في تحديد الزمن الذي جرت فيه المعارك على هذه الجبهة، فنرى الدينوري يهمل تواريخ القادسية وجلولاء وتستر، فيما يدرج نهوند في توقيتها شبه المتفق عليه، وهو إحدى وعشرون للهجرة[٢]. أما الطبري فيجعل القادسية سنة أربع عشرة[٣]، متفقاً مع الدينوري بشأن نهوند، ومختلفاً عن البلاذري الذي حدّد المعركة الأولى في سنة ست عشرة[٤]، والثانية في تسع عشرة أو عشرين[٥]. ولعل التوقيت الأخير أكثر ملاءمة لحركة الجيوش وطبيعة الحدث عينه، إذا أخذنا في الاعتبار أن القادسية وقعت بعد اليرموك في الشام (١٥هـ)، وأن فصائل من الأخيرة التحقت بالعراق تعزيزاً لجبهته ضد الفرس. كما أن المسافة الطويلة بين هذه الجبهة ونهوند، حيث جرت المعركة الحاسمة، تحتاج من الوقت ما يجعل من روايتي الدينوري والطبري الأكثر رجاحة في هذا السبيل. بيد أن رواية الأول لا تحمل تفاصيل دقيقة عن تلك المعركة، إذ هي أقرب إلى القصص أحياناً، منها إلى المادة التاريخية الرصينة، دون أن يغيب الشعر الذي يُكثر الدينوري من الاستشهاد به في مواقع عدة من أخباره عنها[٦].

---

(١) الأخبار الطوال، ص١٣٤ ـ ١٣٥.
(٢) المصدر نفسه، ص١٣٣.
(٣) الطبري، ج٣، ص٤٨٠.
(٤) البلاذري، فتوح، ص٢٥٦.
(٥) المصدر نفسه، ص٣٠٠.
(٦) الأخبار الطوال، ص١٣٨.

كذلك الخبر السياسي يبقى طاغياً على مرويات هذا المؤرخ، إذ خلت عموماً من أية معطيات اجتماعية أو اقتصادية خاصة بالبلدان التي تم فتحها في هذه الجهات.

وإذا انتقلنا إلى خلافة عثمان، وقد دامت نيفاً وعشر سنين، لا نجد فيما يعرض له الدينوري من أخبار سوى تعقّب يزدجرد حتى مقتله سنة ثلاثين للهجرة (إحدى وثلاثون في تاريخ الطبري)[1]، والذي رأى فيه الدينوري، النهاية الحقيقية لإمبراطورية الفرس، معلقاً بما يجسّد هذا الواقع في قوله: «فعند ذلك انقضى ملك فارس، وأرّخوا عليه تاريخهم الذي يكتبون به اليوم»[2]. وخلافاً لإيجازه عهد عثمان، فهو يتوسع في خلافة علي، متتبعاً «وقعتي» البصرة (الجمل) وصفين، والتحكيم (في دومة الجندل دون الإشارة إلى الموقع الآخر (أذرح)، فضلاً عن تمرّد الخوارج واغتيال الخليفة المنسوب لأحدهم، معتمداً الرواية التقليدية المعروفة[3]. مع العلم أن اليعقوبي كان الأكثر موضوعية في هذه المسألة، وذلك بردّه ـ وإن بصورة غير مباشرة ـ عملية الاغتيال إلى أسباب تندرج في الصراع السياسي على السلطة[4].

بيد أن الدينوري لا يبدي في الواقع تعاطفاً ظاهراً مع علي، لاسيما وأن مروياته عن وقائع عهده ليست مختلفة عمّا جاء في التصانيف الأخرى، ولكنه في الوقت عينه لا يشي بما يعبر عن ميول نحو الأمويين، بقدر ما يتعمد تجاهل المفاصل الأساسية في تاريخهم، مغلّباً عليها أخبار الثورات وحركات التمرّد بصورة عامة. فهو يختزل عهد

---

(١) الطبري، ج٤، ص٢٩٤.

(٢) الأخبار الطوال، ص١٤٠.

(٣) الدينوري، ص٢١٣.

(٤) اليعقوبي، تاريخ، ج٢، ص٢١٢.

معاوية بحملته إلى العراق بعد اغتيال علي، والتي انتهت بالصلح مع ابنه الحسن، مع توقفٍ سريع عند اتصاله بزياد بن أبيه وجذبه إلى صفوفه، واجداً فيه الشخصية القوية، المؤهلة لإحكام القبضة على العراق، لاسيما الكوفة الموالية للخليفة السابق. وبعد أن يورد الخبر الخاص بحجر بن عدي الكندي، أحد زعماء الكوفة والذي ربما شكل قتله، على يد معاوية، أحد إرهاصات ثورة الحسين، تنطوي عند هذا الحد صفحة الخليفة الأموي الأول، تاركاً لابنه (يزيد) أزمة داخلية معقدة.

ولعله من الصعب جداً مقاربة موقف سياسي، ضمني على الأقل، في «أخبار» الدينوري، على غرار ما نجد على شيء من الوضوح في «تاريخ» اليعقوبي، باستثناء ما يمكن استنتاجه من طريقة تصنيفه على نحو من الاختزال للتاريخ الأموي، من دون الجزم في المقابل بأن ذلك عائد إلى ميوله العلوية. ولكن التفاوت في كثافة المادة لغير مصلحة الأمويين، قد لا يعفيه من الانحياز ـ بصورة غير معلنة على الأقل ـ لخصومهم، متأثراً ربما بالمناخ السياسي المعادي لهم، كما المشتغلين عموماً في التصنيف التاريخي، ممن كانوا في هذه الدائرة محاطين بالرعاية العباسية. وقد يفسّر ذلك طمس الدينوري محطات مهمة، وبعضها يندرج في منجزات الحكم الأموي الذي شهد عهده الثاني (المرواني) نهوضاً تجلّى في استعادة وحدته السياسية وتنظيم مؤسساته الإدارية والاقتصادية، فضلاً عن استئناف الفتوح التي بلغت ذروتها في ذلك الحين. ومن اللافت أن تلك الموجة من التوسّع والتي رعاها بصورة خاصة الوليد بن عبد الملك، لم يستوقف الدينوري منها، سوى ما يعكس اهتمامه بالأقاليم الفارسية. كما يلفت في هذا السياق أن أخباره عن سليمان بن عبد الملك، خلت من أية إضاءة تاريخية على المرحلة، بما في ذلك، إسقاط الحدث المحوري في خلافته المتمثّل بالحملة الشهيرة إلى القسطنطينية.

كما تجاوز الدينوري محطة شديدة الأهمية في التاريخ الأموي، كانت الخلافة إبانها معقودة لعمر بن عبد العزيز، فلم يُشر إلى ظروف انتقالها من بني عبد الملك إليه، كذلك إلى الحركة الإصلاحية التي تفرّغ لها، في محاولته تصويب المسيرة الأموية، خصوصاً بشأن الموقف من الحملات التوسعية وسياسات الخراج والعلاقة مع شعوب البلدان المفتوحة. وهي حركة بدت حينذاك في توقيتها المناسب، مع بدء تشكّل الدعوة العباسيّة في إحدى قرى الشام، ومدّ خطوطها إلى البؤر المعارضة في مشرق الخلافة، محرّضة على الحكم الأموي، ومستغلة الصراعات القبلية، وتفشي النقمة في أوساط الموالي احتجاجاً على طرق جباية الخراج. وقد حققت هذه الدعوة، أو بدأت تحقق، نجاحات ليس فقط في خراسان، الولاية البعيدة التي عملت على استقطاب قادتها وهيئاتها التنظيمية، ولكن كان بإمكانها التحرك لاحقاً، وإن في نطاق سرّي تام، على جبهة الشام، مخترقة القبائل اليمنية بعد خروجها من الحلف التقليدي مع الأمويين، وانحياز آخر خلفائهم (مروان بن محمد) إلى القبائل المضرية[1].

وهكذا يمرّ الدينوري سريعاً على التاريخ الأموي، مختزلاً تداعياته بعد عمر بن عبد العزيز في موضوعة الثورة العباسية في خراسان، بما في ذلك العهد الطويل لهشام بن عبد الملك الذي بدا مستخفاً بأمر هذا الإقليم، وجلّ ما قام به هو تغيير عامله، بعدما تناهى إليه نشاط الدعاة فيه، بينما كان عزله لعامله على العراق (خالد بن عبد الله القسري) الحدث الآخر، وربما الأساسي الذي عرض له الدينوري[2]، نائياً عن

(١) انظر: إبراهيم بيضون، الشام والدعوة العباسية (بلاد الشام في العصر العباسي ـ المؤتمر الدولي الخامس لبلاد الشام). منشورات لجنة تاريخ بلاد الشام ـ عمان ١٩٩٢، ص٤٠ وما بعدها.

(٢) الأخبار الطوال، ص٣٣٧، ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

أية أسباب لها علاقة بمتغيرات المرحلة الخطرة. وفي معرض المقارنة مع مؤرخ معاصر له، ومقارب له في المنهج، وهو اليعقوبي، سنجد تبايناً واضحاً لمصلحة الأخير الذي استطاع توفير مادة مكثفة عن هشام، أحاطت، وإن على شيء من الاختصار، بكل مجريات عهده. فقد تناول هذا نسب هشام وبيعته وعماله وحروبه في بلاد الخزر، وتصدّيه لثورات البربر في المغرب، وعلاقته بالعلويين، وحملاته على البيزنطيين التي سطع فيها نجم البطل «الأسطوري» عبد الله البطّال، وأخيراً مواقفه من الفقهاء ودور بعضهم في بلاطه، وغير ذلك من معطيات جعلت هذا العهد في الصورة الواضحة والمتوازنة[1]. ولكن التباين يصبح أكثر اتساعاً مع الطبري، في منهاجه المعتمد على عدة روايات للخبر الواحد في معظم الأحيان، مما أكسب «تاريخه» فرادته الشمولية ومرجعيته الخاصة، وإن على حساب الاتجاه النقدي الذي افتقدت إليه مروياته.

ومن هذا المنظور، فإن محاولة الدينوري في التأريخ لبني أمية لم تتّسم كثيراً بالجدية، إذ بدا متسرّعاً تخونه الحماسة في تتبّع أخبارهم، لاسيما التي انبثقت عن السنوات السبع الباقية من خلافتهم بعد هشام. فقد اختزل عهد الوليد بن يزيد بقتله خالد بن عبد الله، معقباً على ذلك ـ أي الخليفة ـ بقصيدة استفزّ بها القبائل اليمنية التي ينتمي إليها عامل العراق السابق[2]. فهو (الدينوري) يكرّس الصورة السلبية المتداولة في المرويات لهذا الخليفة، سواء في سلوكه الاجتماعي غير الرصين أو في عصبيته المتطرفة، مما يدعو إلى التساؤل عن مدى دقة هذه الأخبار التي تُظهر الخليفة المدعوم من المضرية، وكأنه يتعمّد افتعال الأزمات مع رعيته، ولا يتحرّج عن وصمها بكل سوء، على نحو ما جاء في قصيدة منسوبة له:

---

(١) انظر سيرة هشام في تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص٣١٦ ـ ٣٣٠.

(٢) الأخبار الطوال، ص٣٤٧ ـ ٣٤٨.

ونحن المالكون الناس قسراً نسومُهم المذلّة والنكالا
ونوردهم حياض الخسف ذلاً وما نألوهمُ إلاّ خبالا[1]

وما الناس هنا سوى اليمنيين الذين أتت القصيدة على ذكر قبائلهم، في وقتٍ كانت لا تزال هذه تُشكّل الأكثرية في الشام، وتحظى منذ قيام خلافة بني أمية بالامتيازات، حتى قهرها في هذا العهد، مما كان سبباً لتآمرها على الوليد والبيعة لأمير ذي هوى يمني هو يزيد بن الوليد. ولم يكن حظ الخليفة الجديد من اهتمام الدينوري، أفضل حالاً من حظ سلفه، إذ كلاهما كانت قضية خالد بن عبد الله محور عهده، مختصرةً بقتل الأخير بإيعاز من الوليد، وقتل قاتله (يوسف بن عمر) بأمر من يزيد[2]. ولم يطل الوقت أكثر من ستة شهور حتى توفي الخليفة، لتعود المضرية تشهر سيوف الانتقام من اليمنية، ممثلة بأخي يزيد وخليفته (إبراهيم بن الوليد) الذي سرعان ما توارى عن الأنظار، مفسحاً المجال لأمير آخر من غير سلالة عبد الملك، وهو مروان بن محمد، وكانت ثغور الجزيرة قد عرفته مقاتلاً شديد المراس، قبل أن يصبح خليفة بدعم من القبائل المضرية.

كان ذلك سنة سبع وعشرين بعد المائة للهجرة ـ مع العلم أن الدينوري لا يحدّد أوقات تعاقب هؤلاء الخلفاء ـ وهي السنة التي تزامنت مع تطور الدعوة العباسية وتفاقم الصراع القبلي على جبهة خراسان امتداداً إلى الشام من دون ما يؤكد وجود علاقة مباشرة بين ما يجري في كل من الإقليمين. ولكن ثمة مؤشرات ربما تجعل هذه العلاقة ممكنة، إذا توقفنا عند مؤشرين: أحدهما قد يكون فردياً، تمثل بلجوء محمد بن خالد بن

(١) الأخبار الطوال، ص٣٤٨.
(٢) المصدر نفسه، ص٣٥٠.

عبد الله، مدفوعاً بالحقد على الأمويين لقتلهم أبيه، إلى محاولة التحالف مع خصومهم[1]، والثاني عبّر عنه زياد بن عبيد الله الحارثي في وقت سابق، من خلال دور أكثر أهمية في خدمة الأهداف العباسية، وقد كوفىء عليه فيما بعد بتعيينه والياً على المدينة[2]. هذه الفترة تشكّل لدى الدينوري، بداية التاريخ العباسي، ولم يكن مروان المنغمس في الصراعات الداخلية، سوى شاهد عليها، إذ سرعان ما فوجىء بزحف الداعية قحطبة ابن شبيب إلى العراق، ومن ثم سيطرة ابنه الحسن على الكوفة، حيث تمت البيعة لأبي العباس أول خلفاء السلالة الجديدة[3].

والتاريخ العباسي يخوض فيه الدينوري بالوتيرة عينها من الاقتضاب الذي تجلى على مساحة التاريخ الأموي، مع الفارق أن حيّزاً أُعطي للأخير من خلال حدثين يتّصلان بالتشيع وهما: حرب صفين وثورة الحسين. فما زال الخبر السياسي هنا، بصيغته الإنشائية يستأثر باهتمامه، ولا يستوقفه من التفاصيل ما يتعدى التعريف المختصر بكل خليفة، بدءاً من أبي العباس حتى المعتصم. ولعله شاء أن يكون كتابه تاريخاً عاماً، لا يأخذ، إلا قليلاً، بالتفاصيل التي غابت عنها أخبار أكثر أهمية مما جاء فيها. وفي ضوء ذلك كان ثمة فتور ـ إذا جاز التعبير ـ في منهج الدينوري، يكاد يشمل الفترات كافةً التي أرّخ لها، من دون أن تبهره التحولات، أو الحالات «الانقلابية» في التاريخ العباسي. ومن ذلك على سبيل المثال، المسائل الخاصة بتطوير النظام السياسي والإداري، وبالدور البارز الذي شغله الفرس حتى نكبة البرامكة في عهد الرشيد، مؤذنةً بسقوط المعادلة

(١) الأخبار الطوال، ص٣٦٧.
(٢) خليفة بن خياط، تاريخ، ج٢، ص٦٣١، تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص٣٦٢، ابن الأثير، الكامل ج٥، ص٥٠٦.
(٣) الأخبار الطوال، ص٣٧٠.

الذي سيجعل هؤلاء كما العرب، خارج السلطة الفعلية. وكان غريباً في هذا السياق أن شخصية مثل الخليفة المأمون دمغت الحياة السياسية والفكرية والثقافية، لم تتخذ في «أخبار» هذا المؤرخ سوى بضعة سطور، اقتصرت على بيعته ومدة ولايته ووفاته، عدا إشارة عابرة إلى بعض صفاته، بأنه «نجم ولد العباس في العلم والحكمة»[1].

وخلافاً لذلك حظي المعتصم بمادة أكثر تفصيلاً ـ مع العلم أن عهده لم يطل زمناً ما يتعدى النصف من عهد سلفه ـ إلاّ أنها خلت بدورها من إشارات إلى التحوّل الكبير باتجاه طغيان طبقة العسكر على السلطة المدنية (الخلافة). فما ذكره الدينوري هنا انحصر بالانتقال إلى «سرّ من رأى داراً ومعسكراً له»[2]، غير ملتفت إلى الأسباب الموضوعية التي حدت بالمعتصم إلى الخروج من بغداد.. وما بقي من صفحات قليلة من الكتاب، كرّسها لخبرٍ موجز عن فتح عمورية وخبر مطول نسبياً عن القضاء على ثورة بابك الخرّمي[3] التي شغلت الخلافة العباسية منذ عهد المأمون. وهو (الدينوري) ما يزال في كل ذلك، يورد الخبر رمادياً لا يشي بموقف ما، ربما بدافع الحيطة، أو تفادياً لشبهة يؤخذ بها، فتعكر صفو حياته في عزلته العلمية، منقطعاً عن السياسة وشجونها.



كان ذلك ما انطوت عليه بصورة عامة «أخبار» الدينوري، وقد غلب عليها كما رأينا تخلخل أفقدها التماسك الذي حظيت بكثير منه أخبار المعاصرين له. ولعل الدينوري في ثقافته الغنية التي قادته إلى

(١) الأخبار الطوال، ص٤٠٠ ـ ٤٠١.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٠١.
(٣) المصدر نفسه، ص٤٠٢ ـ ٤٠٦.

الخوض في مسائل علمية معمقة ومتنوعة، لم يكن التاريخ ما تفرّغ له شأن الآخرين المبرّزين فيه، لاسيما وأن شهرته لم تنجم أساساً عن «أخباره»، بقدر ما جاءت عن «كتاب النبات»[1]، حتى أن ياقوت أكثر ما ركّز عليه في ترجمته هو الدينوري الأديب، منوهاً إلى جانب ذلك، ببعض كتبه العلمية، فيما اكتفى بذكر «الأخبار الطوال» من دون التعليق عليه[2]. وقد يفسر ذلك المنهج غير الشمولي في مصنفه التاريخي، متفرداً بإسقاط الفترة الخاصة بالإسلام الأول، وبالتغييب شبه الكلي للتوثيق، فضلاً عن النفس الإنشائي في أسلوبه الأدبي، والذي ربما ساعد على تسطيح المادة في نصه التاريخي.

وبناء على ما سلف، فإن ثمة إشكاليات خمس تستوقفنا في القراءة المتمعنة لأخبار الدينوري:

١ - الأولى تكمن في معرض التساؤل، إذا كان الدينوري المفسر والفقيه، قد صنّف «أخباره» مستثنياً منها عهد الرسول؟ ولا نملك من جواب على ذلك سوى الشك بأن تكون هذه الأخبار قد وصلتنا بصيغتها النهائية، خصوصاً إذا أخذنا في الاعتبار ما يمثله الرسول حينئذ في حياة المسلمين، وتحديداً النخب منهم، إذ كانت «سيرته» ما شغلتهم لوقت طويل، ورأوا فيها منطلق تاريخهم المتزامن مع وعيهم بالإسلام. ومن اللافت أن أحداً من الباحثين لم يناقش بجدية هذه المسألة، في حين أن بعضهم يؤكد على وحدة الكتاب، مثل بروكلمان في قوله: «لم يصل إلينا من مؤلفاته (الدينوري) بنصّه الكامل، إلا كتاب الأخبار الطوال»[3].

---

(١) ياقوت، معجم الأدباء، ج٣، ص٢٧.
(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٦ وما بعدها.
(٣) دائرة المعارف الإسلامية، الدينوري، ج٩، ص٣٧٥.

٢ ـ الإشكالية الثانية يثيرها عنوان الكتاب الذي ورد على هذا النحو في «الفهرست» لابن النديم[(١)]، المصنّف بعد حوالي قرن على وفاة الدينوري، مرفقةً بسؤال أيضاً فيما إذا كان العنوان مطابقاً للمضمون، في تقطعه وابتساره، خصوصاً في أخباره الإسلامية؟ مع العلم أن مثل هذا العنوان، هو أكثر ملاءمة للنمط الموسوعي الذي عبّر عنه الطبري، من دون أن نستبعد الافتراض بأن يكون هذا الكتاب مجرد خلاصة لآخر مفصل بهذا العنوان، ربما فُقد مع آثار كتابية أخرى منسوبة له، إذ لا نجد مسوّغاً لتوقف الدينوري عند المعتصم، مهملاً سبعةً من الخلفاء أضافهم معاصره اليعقوبي. وعلى العكس من ذلك، نجد مصنّفات تاريخية لاحقة، أكثر تعبيراً عن مضامينها في هذا السياق، ومنها على سبيل المثال، مصنّف ابن العبري (من مؤرخي القرن السابع الهجري)، الأقرب في منهاجه وبعض موضوعاته، لاسيما السابقة على الإسلام، إلى «أخبار» الدينوري، وذلك في اتخاذه عنواناً متواضعاً، هو «تاريخ مختصر الدول»[(٢)].

٣ ـ الإشكالية الثالثة، هي الخاصة بالمنهج الأكثر تطوراً، إن كان في وضوح الرؤية، مرتكزةً إلى ثقافة واسعة متنوعة، أو في تبويب الكتاب المتّسم بحركة انسيابية، على الرغم من التفاوت بين أقسامه لغير مصلحة الفترة العباسية بصورة خاصة. إلى ذلك تميز الدينوري بهدوء النبرة في نصّه التاريخي، متخذاً مسافة عن التيارات السياسية من حوله، وإن كانت له ميول ما، فهي غير

(١) ابن النديم، الفهرست، ص١١٦.

(٢) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول.

مباشرة، كما رأينا في إعراضه عن التوسع في أخبار الخلفاء، لاسيما الأمويين، مولياً في المقابل اهتماماً بالحركات المناوئة لهم. ولذلك من الصعب كشف ميوله الحقيقية، باستثناء ما يمكن ملاحظته في نزعة الحنين إلى أصوله، ليس فقط في القسم الأول المكرس غالباً لأخبار الفرس من الكتاب، خارجاً بذلك عن القاعدة المألوفة لدى معاصريه الذين مهدوا لتواريخهم بمادة اتّسمت بالشمولية عن الأمم القديمة، وإنما في حرصه على الاعتناء بما يجري على أرضهم من أحداث في الإسلام، متجاهلاً، إلا نادراً، الأقاليم الأخرى التابعة للخلافة.

٤ ـ الإشكالية الرابعة، تتجلى في أسلوب خاص امتازت به «الأخبار الطوال»، مقترباً مما يعرف بأدب التاريخ الذي كانت للدينوري ـ وهو من قورن بالجاحظ في هذا المجال ـ فرادة فيه، لاسيما في انتقاء العبارة السهلة، الملائمة للمنهج والمتشحة مسحة جمالية غير خفية، كما في هذا الأنموذج عن إيفاد الخليفة المنصور اثنين من قادته لقتل ابن هبيرة، آخر عمّال الأمويين على العراق: «فأقبلا حتى دخلا عليه عند طلوع الشمس، وهو جالس في مسجده في القصر، مسند ظهره إلى المحراب ووجهه إلى رحبة القصر»[1].

٥ ـ والإشكالية الخامسة والأخيرة، تندرج في طغيان الحس الأدبي عند الدينوري على حسّه التاريخي في العديد من المرويات التي تدخّل في صياغتها، وبعضها تخللته حواريات قليلاً ما نجد مثلها لدى معاصريه، خصوصاً الطبري الأكثر إسهاباً في مروياته

---

(١) الأخبار الطوال، ص٣٧٤.

الرتيبة[1]. ولذلك بدت مروية الدينوري أنيقة غير مثقلة بالتراكم الحدثي الجاف، فقد كان ما يعنيه هو تسليط الضوء على المعلومة من دون الخوض في تفاصيلها الواسعة، مما يجعل منهاجه من هذا المنظور شبيهاً من حيث الوضوح بمنهاج اليعقوبي، إلا أن الأخير كان يملك من الأدوات، لاسيما التبحر في علم الجغرافية، ما عزّز حسّه التاريخي باتجاه رصد جزئيات الحدث، وأحياناً في اكتناه خلفياته[2].

أما مصادر الدينوري فهي الروايات الإخبارية عينها التي اقتبس منها معاصروه من المصنفين الكبار، ولكنه ـ كما سبقت الإشارة ـ كان أقل توثيقاً لمادته منهم، وتكاد مروياته تخلو من الأسانيد، باستثناء حالات ما، رجع فيها إلى الهيثم بن عدي والفقيه الشعبي وكلاهما من مدرسة الكوفة. وقد أخذ عنهما المرويات الخاصة بالعراق، بينما استخدم في حالات أخرى عبارة «قالوا» التي توكأ عليها أحياناً البلاذري[3]، من دون أن تعني مصدراً وهمياً، بقدر ما تؤكد على تداول الروايات شفاهاً أو كتابةً في ذلك الحين، مما قلل بصورة ما من أهمية الأسانيد المباشرة، إلى حد دفع مؤرخاً مثل اليعقوبي إلى الاستغناء شبه التام عنها.

بيد أن الدينوري الذي اعتبر من أفذاذ الكتّاب في زمانه، تفوق على معاصريه، في أنه قدم «أخباره» بأسلوب يعبّر عن مدى امتلاكه ناصية اللغة التي نجح في توظيفها لمصلحة أناقة النص وانسيابه. ولقد

---

(١) قارن رواية ابن هبيرة عند الطبري، ج٧، ص٤٥٠ ـ ٤٥٨، بالرواية عينها لدى الدينوري، أخبار ص٣٧٠ ـ ٣٧٤.

(٢) اليعقوبي، تاريخ، ج٢، ص٢١٢، ٢٥٠ على سبيل المثال.

(٣) البلاذري، فتوح، ص١٨٩، أنساب الأشراف، القسم الرابع، الجزء الأول ـ تحقيق إحسان عباس، ص٢٧، ٥٠ (على سبيل المثال).

انعكس هذا الإيقاع على مساحة الكتاب كافة، بما في ذلك القسم المخصص للرسل والأمم القديمة، إذ بدت أخباره مشوّقة وغير معقدة، وليست بالتالي مغالية في الأسطرة، خصوصاً ما جاء عن الدولة الساسانية التي كانت معالمها واضحة في السياق التاريخي. ولعل الدينوري كان سبّاقاً، من هذا المنظور في تطوير الكتابة التاريخية، وإخراجها من النمط الإخباري التقليدي، إلى مستوى أكثر تبسيطاً وتلاؤماً مع المنهج «الانتقائي» الذي كان أحد مؤسسيه الأوائل.

وإذا كانت المادة التي تداولها الإخباريون عن المراحل السابقة على الإسلام، وتبناها المصنفون بعد ذلك مع قليل من التمحيص والنقد، فإن الدينوري لم يحد بدوره عن المنهج الذي يعكس الفكرة العالمية للتاريخ، مطابقةً رسالة الإسلام في الوعي الثقافي للمرحلة. وفي ضوء ذلك ترك العنان لمرويات ـ على الرغم من اختزالها بما يعكس ميوله الفارسية ـ بدت نافرةً أحياناً عن منطق الحدث، على غرار ما ورد عن قدوم الإسكندر إلى الحجاز وإخراجه بني خزاعة، وهم حينئذ سادة مكة، ومن ثم «حجه بيت الله الحرام قبل اجتيازه البحر إلى بلاد المغرب»[١]. هذه الرواية لم يأت على ذكرها اليعقوبي الذي تتبع حملة الإسكندر إلى الهند، ثم عودته إلى «أرض بابل» حيث توفي «بموضعه»[٢]، من دون الإشارة إلى اقترابه من الحجاز. كذلك لا نجد مثل هذه المعلومة في تاريخ الطبري[٣]، مع العلم أن شبه الجزيرة العربية ـ إذا استثنينا حملة الأحباش التي أخفقت، بعد السيطرة على اليمن، في

(١) الأخبار الطوال، ص٣٣ ـ ٣٤.
(٢) تاريخ اليعقوبي، ج١، ص١٤٤.
(٣) تاريخ الطبري، ج١، ص٥٧٣ وما بعدها.

اختراق مكة، وصولاً إلى مناطق النفوذ البيزنطي في الشام[1] - ظلت ممتنعةً على الغزاة في الأزمنة القديمة.

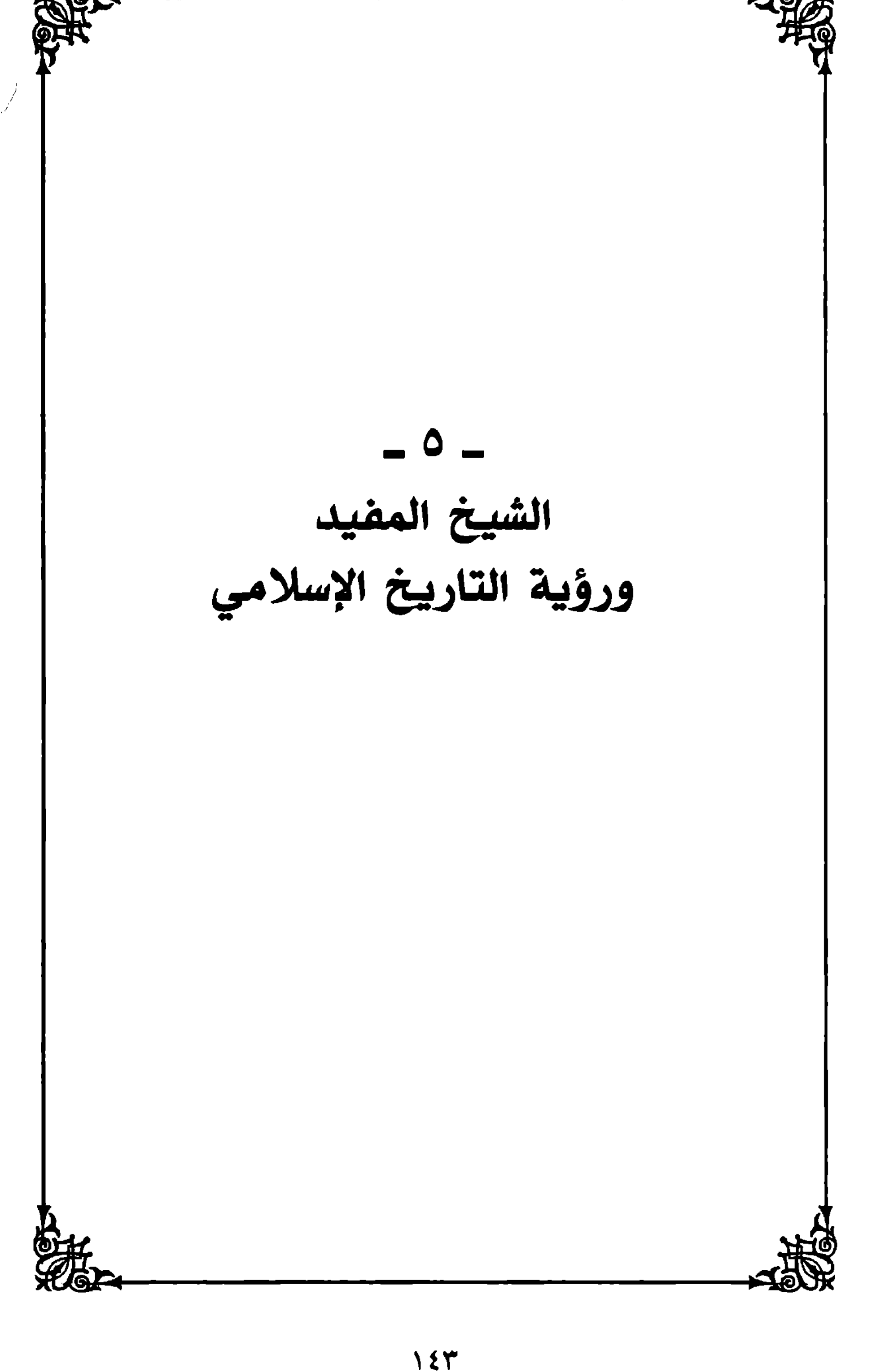
وليست إشكالية مرويات الأزمنة القديمة خاصة بالدينوري فحسب، بل شكلت عبئاً على آخرين من مصنفي المرحلة، ممن حرصوا على التمهيد لتواريخهم عن الإسلام، بمقدمات لم يكن ممكناً توثيقها، أو مقاربة حقائقها بما يتفق ومنطق الحدث. ولكن الدينوري، بمعزل عن هذه الإشكالية، وبمعزل بالتالي عن الفجوات البارزة في «أخباره»، اتّسم منهاجه على مساحة الأخيرة بالرصانة والهدوء، لاسيما وأن المرحلة التي صنف خلالها كتابه، لم تعدم تحولاً في النظرة إلى التاريخ، منفصلاً عن «الحديث» الذي كان السند محوراً أساسياً لدى المهتمين به، بينما عمد «المؤرخون»، أو بدأوا، حينذاك إلى إغفاله بصورة شبه تامة من مروياتهم. ولقد تزامن ذلك مع ظهور اتجاه جديد في التصنيف التاريخي، لا يعبر فقط عن إهمال السند، ولكن أيضاً عن تحرير الخبر من التكرار والتفاصيل العقيمة، ومن كل ما يعوق حركة انسيابه ووضوحه.

ويبقى أن «أخبار» الدينوري، لا تشكل تاريخاً عاماً مترابطاً على غرار معاصره اليعقوبي، وإنما هي أقرب إلى مقتطفات يتسع مداها أو ينحسر تبعاً لمنهاجه الذي يختصر عصوراً طويلة في صفحات محدودة. ولكن قيمة هذه «الأخبار»، تتعدى أحياناً منهاجها، لاسيما وأنها الأكثر حيادية بالمقارنة مع أخبار معاصريه، ممن كانوا عموماً عرضةً للتصنيف بشأن ميولهم السياسية والمذهبية، وهو ما أكد عليه ابن النديم، بأنه - أي الدينوري - «ثقة فيما يرويه معروف بالصدق»[2].

---

(١) إبراهيم بيضون، الحجاز والدولة الإسلامية، دراسة في إشكالية العلاقة مع السلطة المركزية في القرن الأول الهجري، ص١١١.

(٢) الفهرست ص١١٦.



ـ ٥ ـ
الشيخ المفيد ورؤية التاريخ الإسلامي

عصر الشيخ المفيد

عاصر أبو عبد الله ـ محمد بن محمد بن النعمان المعروف بالشيخ المفيد ـ جلّ العهد البويهي من الخلافة العباسية، وكانت قد أُرغمت على الانكفاء، مستلَبة الدور السياسي، قبل نحو قرن من ولادته، تلك التي جاءت بعد سنوات أربع على نهاية عهد الأتراك. وكان هؤلاء قد تدرّجوا قوة عسكرية إلى المواقع السياسية العليا، فسيطروا على الدولة التي انفصلت لأول مرة عن الخلافة، بما يعنيه ذلك من اختلال في وظيفة الأخيرة، وتجريدها من الدور القيادي الذي آل منذ ذلك الحين إلى قوى الأمر الواقع في الدولة.

بيد أن الأتراك، وهم بعدُ حديثو العهد في الإسلام وبداوتهم لما تزل تحكم أسلوبهم ومنهاجهم في السلطة، سرعان ما تأثروا بالمناخ السياسي في الدولة العباسية، وتشرّبوا تراث الخلفاء الأوائل الذين أحاطوا أنفسهم بهالة دينية، ولجأوا إلى إخماد الأصوات المعارضة لـ «سلطة الله» الممثلة بهم. فضيّقوا منذ البداية على الحركة الشيعية، بينما أتاحوا شيئاً من حرية الحركة لجمهور الدولة، ولكن على مستوى الفقه، وليس على مستوى السياسة التي احتكر العمل فيها أهلُ السلطة فقط. ولعل ظهور المذاهب الأربعة في ذلك الوقت يعبّر عن مثل هذا الاتجاه بعزل فريق، واحتواء آخر أو إغراقه في الجدل الفكري، ولا ضير من

تشعب المذاهب، ما دامت بأجمعها تصبّ في الولاء للسلطة، ولا تتعارض معها في المبدأ كما هو الحال لدى الحركة الشيعية التي ظلّت تنشد التغيير الجذري في النظام.

لقد واجه الشيعة محنة قاسية في الخلافة العباسية الأولى، أدت إلى انكفائهم واتخاذهم مكرهين سبيل المهادنة حفاظاً على وحدة الحركة. ولكن هذا الموقف أدّى بهم أيضاً إلى الانقسام، وخروج تيار آثر المضي في النضال، مع تغيير في الأسلوب، ذلك الذي قادته الفرقة الإسماعيلية، محققة نجاحات لم تكن بمستوى الهدف الذي نشدته الحركة الشيعية في الأساس.

تبنّى الأتراك إذاً موقف الخلافة العباسية الأولى من المعارضة، ورفضوا ـ وهم سلطة عسكرية ـ التعايش مع أي وجه مُعلن لها. وإذ عبّرت الإسماعيلية بأكثر من سلوك في نضالها الذي تغلّف بالسرية المطلقة، وصلت الحركة الشيعية الأم إلى مأزقٍ لم تجد سبيلاً إلى الخروج منه، إلاّ بتغيير أسلوبها، تحت وطأة الملاحقة والتضييق على الأئمة. ولم يكن الشيعة وحدهم المستهدفين في تلك المحنة، فثمة آخرون كانوا ضحية لمواقفهم المستنيرة. و «التنوّر»[1] الذي التهم في جوفه الكثيرين في ذلك الوقت، شاهدٌ على العقل الذي ساد الخلافة العباسية، والتي كانت بدورها ضحية له، فاضطهدها الأتراك عندما اصطدمت بامتيازاتهم ومواقع نفوذهم في السلطة.

بيد أن المناخ الفكري شهد تغييراً ما في العاصمة العباسية، وذلك بعد سقوط «دولة» الأتراك، وقيام «دولة» البويهيين التي أتاحت للشيعة ـ وهي منهم ـ فرصة لم يحظوا بمثلها منذ قرون ثلاثة... فها هم

(١) إشارة إلى التنور الذي استخدمه الوزير الزيات في معاقبة المعارضة.

البويهيون ينشطون في نشر مذهبهم، ولكن دون أن يكونوا متعسّفين في حركتهم أو متصادمين مع المذاهب الأخرى. ولعلها ميزة التشيع الذي نشأ في الاضطهاد وانتشر في المعارضة، أنه لم يصادر ـ وهو في السلطة ـ الحركة الفكرية أو يجعلها مطابقة لمساحته، حيث أشاع البويهيون مناخاً يتّسم بالانفتاح، ونعمت في ظلّه المذاهب بحدّ من الحرية أدّى إلى قيام حالة حوارية ما، لم تعرفها الخلافة العباسية من قبل. ومن ظاهرات هذه الحالة ذلك التمايز والوضوح في آن على مستوى المسائل المطروحة، دون أن يثير ما حققه الشيعة، وإن كان قليلاً، حفيظة أصحاب المذاهب التي بقي لها دورها وقضاؤها المستقلان[1]. ولا شك أن طموح الشيعة كان يرقى إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير، ولكن البويهيين تجاهلوا البحث في موضوع السلطة، مكتفين منها بأن يكونوا أداتها الفعلية على غرار المرحلة التركية السابقة. ولو شاءوا غير ذلك، لاصطدموا بمعارضة قوية، وربما كان عزوفهم أيضاً عن هذا الأمر، متصلاً بقيام الخلافة الفاطمية في ذلك الوقت، بناءً على مشروع لم يتحمسوا له، فآثروا الانضواء تحت راية العباسيين، الأقل خطراً والأكثر قابلية للتكيّف مع مراكز النفوذ.

وقد أثّرت هذه المعادلة على الفكر الفقهي للمرحلة، باتخاذه منحىً توفيقياً بين الخلافة وقوى الأمر الواقع. وكان من أبرز الدعاة إلى مثل هذه الصيغة، الفقيه الماوردي الذي كان مقرّباً من الخليفة القائم بأمر الله، وجاء كتابه «الأحكام السلطانية»، يكرّس هذا المنحى، بتأكيده على ضرورة الخلافة وحدةً واستمراريةً[2] ومرجعيةً عليا، دون أن يتعارض

---

(١) علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية ص١٩٦ ـ ١٩٧.
(٢) قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد ص١٢.

ذلك مع تغلّب البويهيين الشيعة على القرار السياسي في الدولة[1]. وهي صيغة وجدت لها جذوراً في التراث السني، بدءاً بعبد الله بن عمر[2]، دون الانتهاء بالغزالي وابن تيمية، حول إيثار سلطان الجور على البقاء من دون سلطان[3]، تفادياً لنشوب الفتنة التي كان لها تأثير عميق على الفكر السياسي السني.

وفيما استغرق هذا الفكر في دائرة التوفيق، مغلقاً دونها باب الاجتهاد، كان الفكر السياسي الشيعي، يتخذ سبيلاً آخر، بفتح هذا الباب، وإن لم يكن على مصراعيه، مما أدى إلى تحولات كان من تعبيراتها في تلك المرحلة ظهور مدرسة النجف، متجاوزةً مدرسة الكوفة، إلا أن تأثيرها لم يصل إلى مستوى المدرستين السابقتين: الأولى في قم، وكانت أكثر التزاماً بالقواعد المبنية على النصّ، والثانية في بغداد، وقد تميزت عن الأولى بالانفتاح وتفعيل المبادىء العقيدية والتصدّي للمسائل المستجدة. وكان للبويهيين من دون شك، فضل في هذا المناخ الفكري الجديد، على الرغم من انحيازهم للاتجاه الذي تمثّله مدرسة قم والتزامهم بمنهاجها النصّي[4]. وكان الشيخ المفيد أحد رموز تلك المرحلة التي تزامنت مع نهوض التيّار الكلامي العقلي، دون أن يكون الشيخ منخرطاً بكلّيته فيه، فقد احتفظ بآراء مخالفة لكثير من المسائل الاجتهادية[5]، إلا أنه طبع المرحلة بحركة جدالية صاخبة.

---

(١) أروين روزنتال، دور الدولة في الإسلام. مجلة الاجتهاد عدد ١٢ ص٤٨ (١٩٩١).

(٢) انظر قوله: «ما أحب أن أبيت ليلة وليس علي أمير» ابن الأعثم الكوفي، الفتوح ج٢ ص٢٤٢.

(٣) الغزالي، التبر المسبوك ج٤ ص٦٢.

(٤) الجابري، المرجع السابق ص١٩٧، ١٩٨، ٢٠٦.

(٥) الفصول المختارة من العيون والمحاسن ص٧٢.

من هو الشيخ المفيد؟

هو محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام بن جابر بن سعيد ابن جبير[1]، أي أنه سليل أسرة عربية تتميز بالعلم والجرأة في مواجهة الظلم، أكثر ما عبّر عنهما جده الأعلى ابن جبير الذي رُوي عنه العديد من الأحاديث والأخبار[2]، وانتهى إلى الإعدام على يد الحجاج، بعد ثورته مع ابن الأشعث على الحكم الأموي[3]. أما ولادته فكانت في سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة في عكبرا، وهي قرية في نواحي دجيل على مسافة عشرة فراسخ من بغداد[4]. وكانت لا تزال أسرته تشتغل بالعلم الذي توارثته عن ابن جبير، وانتقل إلى أبيه، الذي أصاب حظاً كبيراً منه، حتى لقّب بالمعلّم، محترفاً بدوره هذه الصنعة حيث أقام في واسط، ولذلك يعرّفه ابن النديم بابن المعلّم[5]، وقد كان معاصراً له وعلى معرفة به، متحدثاً عنه بإيجاز، ولكنه ينمّ عن تقديرٍ كبير له، كما جاء في قوله: «إليه انتهت رياسة أصحابه من الشيعة الإمامية في الفقه والكلام والآثار»[6]. كما وصفه ابن كثير، بأنه «شيخ الإمامية الروافض... والمحامي عن حوزتهم، كانت له وجاهة عند ملوك الأطراف... وكان مجلسه يحضره خلق كبير من العلماء من سائر الطوائف، وكان من جملة تلاميذه الشريفين الرضي والمرتضى»[7]. وهو

---

(١) انظر ترجمة الشيخ المفيد في كتابه: الجمل أو النصرة في حرب البصرة ص٣ وما بعدها.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٤ ص١٣.

(٣) اليعقوبي، تاريخ ج٢ ص٢٧٨. ابن الأثير ج٤ ص٥٧٩، ٥٨٠.

(٤) ابن النديم، الفهرست ص٢٧٩، ياقوت، معجم البلدان ج٤ ص١٤٢.

(٥) الفهرست ص٢٧٩.

(٦) المكان نفسه.

(٧) البداية والنهاية ج١٢ ص١٥.

لم يصبِ هذا الموقع إلا بعد أن رسّخ حضوره العلمي الكبير، وراكم مؤلفات غزيرة في الفقه والحديث والكلام والتاريخ، وجادل بجرأة متناهية علماء عصره، حتى إذا توفّي (٤١٣هـ) بعد خمس وسبعين حافلة من الأعوام، ترك الشيخ وراءه تراثاً غنياً، وباتت مؤلفاته أحد المصادر الأساسية في فقه التشيع وفكره.

الشيخ المفيد المؤرخ

من الصعب ربط الشيخ المفيد بمدرسة فكرية محدّدة، فلا هو من تيار مدرسة الكوفة التي سبق لها الإسهام بدور بارز في حركة العلوم الشرعية، ولا هو بالطبع من تيّار مدرسة الحجاز التي مالت إلى شيء من العزلة بعد الأزمة مع الخلافة العباسية في مطلع عهدها، وانتقال الحركة العلمية بثقلها إلى العراق، امتداداً إلى المشرق في العهود التالية. ولكن الشيخ تأثر في مفهومه للتاريخ، بأسلافه من جيل القرن الثالث أو جيل المؤرخين الكبار من أمثال البلاذري والدينوري واليعقوبي والطبري. وعلى طريقة هؤلاء أو معظمهم، دخل الشيخ كما المألوف في التاريخ الإسلامي من باب الفقه، وهو لما يزل ـ أي التاريخ ـ في وعيهم جزءاً من العلوم الدينية التي أفاضوا فيها، وأخذهم الاهتمام بها إليه، دون أن يكون الدافع إلى ذلك الحاجة الفكرية، بقدر ما حفزتهم الحاجة الحياتية المتأثرة بالدين وسيرة الرسول وتدوين أحاديثه التي كانت المصدر الثاني بعد القرآن للتشريع. فاهتموا بسيرته وتتبّعوا غزواته، وتوقفوا طويلاً عند الخلافة وغيرها من المسائل التي أثارت الانقسام بين المسلمين[1]. في ذلك القرن (الثالث)، بلغ التكوين التاريخي ذروته، تاركاً سماته على

(١) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون ج١ ص٦٢ ـ ٦٣.

القرون التالية التي سار مؤرخوها على نهج الأسلاف، فبقي الطبري أستاذاً وأنموذجاً للمؤرخين الذين اقتبس معظمهم منهاجه وطريقته في التصنيف.

وفي القرن الرابع الذي عاش الشيخ المفيد نحو ثلثيه، أخذ التاريخ يرسي قواعده علماً مستقلاً عن العلوم الشرعية، مواكباً التطور الحضاري وانتشار وسائل المعرفة، لاسيما الورق[1]، وكان من الأسماء البارزة في نصفه الأول، المسعودي الذي مثّل مدرسة خاصة في الكتابة التاريخية، تجلّت في كتابه القيم مروج الذهب، متميزاً عن سلفه الطبري في منهاجه الانتقائي وتنوّع مصادره التي انعكست عليها ثقافته وتجربته الغنية في الأسفار[2]، وما يملكه من نزعة جدلية رهيفة، لم يشأ الخضوع معها إلى التفاصيل المفرطة التي حفل بها «تاريخ» الطبري. فكان بحق مؤرخ القرن الرابع، وذهب ابن خلدون إلى أبعد من ذلك، واعتبره «إماماً للمؤرخين يرجعون إليه وأصلاً يعوّلون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه»[3].

هكذا إذاً، تشهد الكتابة التاريخية تحوّلاً لافتاً مع جيل الشيخ المفيد، يقودها إلى الاستقلال علمٌ له شروطه ومقوماته وأهدافه المختلفة عمّا قبل، حين كان ملحقاً بالعلوم الدينية، وهامشاً من هوامشها ليس أكثر. وقد نتساءل هنا إذا كان الشيخ في هذه الحركة، مندرجاً فيها بالإيقاع نفسه الذي اندرج فيه أعلام جيله من المؤرخين. سؤال لا بدّ من طرحه ونحن نحاول الدخول إلى عالمه من هذا الباب، ذلك أن الشيخ الذي عُرف عنه التشدّد كفقيه إزاء المسائل المتعلقة بالاجتهاد

(١) شاكر مصطفى، المرجع السابق ج١ ص٢٦٩.
(٢) المرجع نفسه، ج١ ص٥١.
(٣) المقدمة ص٥٢.

والشورى والقياس والاستدلال وغيرها[1]، لم يحد عن هذه الرؤية فيما تعرّض له من مسائل تاريخية، سواء كانت متناثرة في ثنايا مؤلفاته العديدة، أو مجتمعة في كتابه ذي الطابع التاريخي الغالب «النصرة في حرب البصرة»، متخذة «منحىً» قاطعاً لا يحتمل النقاش فيه، وإن خاض في الجدال حوله؛ فالنص في النهاية هو الفصل، والرؤية الفقهية تسقط بوضوح على الرؤية التاريخية، ذلك لأن الشيخ ملتزم إلى أبعد الحدود بالموقف الشيعي السلفي، منظرٌ له، منخرطٌ بكلّيته فيه. ولعله لم يلج باب التأريخ إلا من هذا الحافز، استجابةً للهدف الآخذ به كفقيه، دون أن يصيب في هذا الجانب، ما أصابه في ميدانه الأساسي، أو يرتقي به غالباً إلى مستوى الأعمال التي بلغت في أيامه ذروة النضج مع المسعودي كما سبقت الإشارة.

الشيخ المفيد مؤرخ النظرية السياسية

في ضوء ما تقدّم، تستأثر الإمامة بأهمية خاصة لدى الشيخ المؤرخ، بما يعبّر عن مشروع سياسي لم يتوانَ عن الترويج له في حوارياته وجدالياته، وهو ما ينضح به خصوصاً، كتابه «الفصول المختارة»، مستهلاً أولى المسائل بالخوض «في ذكر النص على عليّ... وفي ذكر فضائله ودعوة الرسول له في حياته بإمرة المؤمنين». وبناءً على هذا النص الذي هو خارج النقاش، وهذه الأفضلية، وهي تجمع السابقة والعلم والعلاقة مع الرسول، يتقرّر من منظوره حق الإمام علي بالخلافة، وإبطال خلافة أبي بكر، وكذلك الردّ على مقولة الإجماع، طاعناً فيها من خلال قول الخليفة الأول نفسه بعيد البيعة: إن

---

(١) الفصول المختارة ص٥٠، ٧١...

استقمت فاتبعوني وإن اعوججت فقوّموني، لأن ذلك دليل على اعترافه «بحاجة إلى رعيته وفقره إليهم في تدبيره، ولا خلاف ـ والكلام ما زال للشيخ ـ بين ذوي العقول، أن من احتاج إلى رعيته، فهو إلى الإمام أحوج، وإذا ثبت أن حاجة أبي بكر إلى الإمام، بطلت إمامته بالإجماع المنعقد على أن الإمام لا يحتاج إلى إمام»[1].

ومقولة الشورى، كمقولة الإجماع عند الشيخ المفيد، فهي بدعة أسقطها منظّروها على بيعة السقيفة، باحثين لها عن جذور في القرآن وفي سلوك الرسول في المدينة. فقد أعطيت هذه المسألة حجماً يفوق مداها بكثير في ذلك الوقت. . . وعلى طريقته يقطع الشيخ بأن الشورى لم تتخذ مضموناً فعلياً فيما أقدم عليه الرسول بالتشاور مع أصحابه، كون ذلك يتعارض من حيث المبدأ مع صفته كنبي، من شأنه اتخاذ القرار الصائب من دون الحاجة إلى نقاش فيه. وفي حوار مع أحد العلماء في هذه المسألة، يرى الشيخ أن الرسول «لم يشاور أصحابه لفقر منه إلى آرائهم ولحاجة دعته إلى مشورتهم. . . بل لأمر آخر. . . وذلك إنا قد علمنا أن رسول الله ﷺ كان معصوماً من الكبائر. . . وكان أكمل الخلق باتفاق أهل الملّة وأحسنهم رأياً وأوفرهم عقلاً، وأكملهم تدبيراً، وكان المواد بينه وبين الله سبحانه متصلة بالملائكة تتواتر عليه بالتوفيق من الله عزّ وجلّ والتهذيب والإنباء له عن المصالح»[2].

والشيخ في ضوء ذلك، معترض على الشورى أساساً، اعتراضه على الإجماع، ولكنه يجد نفسه أحياناً في موقف آخر منها، ربما اقتضته ظروف المكان والزمان. فهو يروي استشارة الرسول لأبي طالب في أمر

---

(١) الفصول ص٥ ـ ٧.

(٢) الفصول ص١٢.

ذهابه إلى الشعب[1]، دون تعليق منه على مدى التزام الرسول من حيث المبدأ بمشورة عمه، وسرعان ما يعود إلى التعامل مع هذه المسألة بمنطق تمليه القناعة، بأن الشورى موجهة في الأساس ضد عليّ، وليست سوى محاولة من جانب قريش لإبعاد الخلافة عن أهل البيت حسب تعبيره[2]. على أن الشيخ يخوض فيها عموماً من منظور سلبي، وحجّته على رفضها تعبّر عنه مؤشرات عديدة امتلأت بها كتاباته، خصوصاً ما أورده من «كلام لعلي عن الشورى في الدار»[3] مستغرباً ـ أي علي ـ وصية عمر بأن يكون الفصل في الخلافة للصحابة الستة، وقول الخليفة: «إن بايع اثنان لواحد واثنان لواحد، فكونوا مع الثلاثة الذين فيهم عبد الرحمن (ابن عوف)، واقتلوا الثلاثة الذين ليس فيهم عبد الرحمن»[4]. وهذا يعني أن الأمر قد رُتّب سلفاً لمصلحة أحد هؤلاء الستة، وهو ما أفضى به عليّ في وقت مبكر لعبد الله بن عباس... فثمة ثلاثة معدّون لتشكيل جبهة عبّرت عنها الوصية: عبد الرحمن ابن عم سعد، وعثمان صهر عبد الرحمن، وبالتالي، فإن الثلاثة «لا يختلفون في الرأي»[5] حسب قول الإمام.

وإذا كان الشيخ المفيد لا يختلف في روايته عن الروايات المعروفة في هذا السبيل، فإن المؤرخ الذي يجد نفسه أمام نصّ لا بدّ له من التعاطي معه، خصوصاً ما تعلّق بحيثيات العملية التي انتهت إلى البيعة لعثمان، فإنه يستغرب بدوره تركيبة هذه المجموعة، وهذا النوع من

---

(١) المصدر نفسه ص٣٣.
(٢) الإرشاد ج٣ ص١٢٩.
(٣) المكان نفسه.
(٤) المصدر نفسه ج٣ ص١٥٣.
(٥) المكان نفسه.

الشورى الذي ينصّ على قتل نصف الأعضاء في حال الاختلاف، ويتساءل إذا كان الخليفة عمر فعلاً وراء ظهور هذه «الهيئة» بانقسامها الواضح، أم أنها تشكّلت في اللحظة القاتلة إذا جاز التعبير، مستغلة اسمه لإعطائها الصفة الشرعية، بما يؤدي مرة أخرى إلى الإبعاد المدبّر لعليّ، حتى لا يحملهم «على طريقة هي الحق»[1] كما نُسب لعمر قوله حسب رواية ابن إسحق. ذلك أن أي جواب قاطع، لا تحمله الروايات التاريخية التي يبعث بعضها على الشك بقدرة الخليفة على اتخاذ مثل هذا القرار بعد إصاباته القاتلة أو إصراره عليه. فقد ارتدت رواية الطبري مسحة من الخيال بقولها إن عمر كان على علم بما سيصيبه قبل ثلاثة أيام، بناء على ما أسرّه له كعب الأحبار[2]، دون أن يتدارك هذا الأمر، ومع ذلك فإن هذه الرواية توحي بأن الخليفة قد لا يكون في وضع يؤهله تحت وطأة جراحه الخطرة لبحث هذه المسألة، كما نلاحظ لدى المسعودي عزوف عمر عن تسمية مرشح أو حتى هيئة، على الرغم من إلحاح ابنه عبد الله على ذلك[3].

ويعلّل الماوردي ما جرى في «الدار»، مجوزاً حصر القرار في ثلاثة، وبأنه لم يكن سابقة في الإسلام بقوله: «استخلف رسول الله ﷺ على جيش مؤتة زيد بن حارثة وقال، فإن أصيب فجعفر بن أبي طالب، فإن أصيب فعبد الله بن رواحة...»[4]. ولكن الماوردي تجاهل بقية ما جاء في وصية الرسول: «فإن أصيب (عبد الله بن رواحة) فليرتضِ

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية ص١٣.
(٢) تاريخ الطبري ج٥ ص٢١٣.
(٣) مروج الذهب ج٢ ص٣٥١. انظر كتابنا: من دولة عمر إلى دولة عبد الملك ص٩٩.
(٤) الأحكام السلطانية ص١٣.

المسلمون رجلاً»[1]، مما تنتفي معه المقارنة التي هي غير جائزة أصلاً بين حالتين مختلفتين، فما هو منطقي في ساحة الحرب، تفادياً لشغور القيادة وارتباك المقاتلين، لا ينطبق عليه تقرير أمر السلطة العليا في يد ثلاثة من أصل الستة، عدا أنه يتناقض مع روح الشورى في الشكل والمضمون. وإذا كان عمر قد «حذّر» بقوله السالف، قريشاً ـ ومهاجريها تحديداً ـ من هذه «الطريقة»، فإن هؤلاء الذين ضمّتهم هيئة الشورى وعُرفوا بأهل الحلّ والعقد[2]، كانوا قد تبرّموا سابقاً من «طريقة» عمر، وبدوره كانت له مآخذ عليهم، فإذا ما استثنينا ما كان منها على عليّ و «طريقته» ـ وفقاً لرواية ابن إسحق[3] ـ فهي تشكل طعناً بكفاءة الخمسة الآخرين وقدرتهم على تولّي الخلافة.

وفي ضوء هذا المنهج الذي أدرج فيه الشيخ المفيد مسألة الشورى، يستوعب أيضاً إشكالية الخلافة (الإمامة)، بما يفضي به إلى الموقف القاطع بحق عليّ وأبنائه فيها، وذلك بناء على مسلمات لا تقتصر على الأفضليّة، بما هو متفق عليه في الروايات التاريخية، وإنما تتعلق بطبيعة دوره في الإسلام، وصفاته التي تكتسب مسحة إلهية عند الشيخ، معبّراً عن ذلك بقوله: «وكان من آيات الله تعالى في أمير المؤمنين عليه السلام كمال عقله ووقاره ومعرفته بالله ورسوله صلوات الله وسلامه عليه، وإنه مع تقارب سنه وكونه على ظاهر الحال في عداد الأطفال حين دعاه رسول الله صلى الله عليه وآله إلى التصديق به والإقرار وكلفه العلم بحقه والمعرفة بصانعه والتوحيد له. وعهد إليه في الاستسرار بما أودعه من دينه والصيانة له، والحفظ وأداء الأمانة فيه... فكان كمال عقله عليه السلام

(١) الإرشاد، ج٣ ص١٥٣.

(٢) الماوردي، أحكام ص١٢.

(٣) الماوردي، أحكام ص١١ ـ ١٢.

حصول المعرفة له بالله ورسوله ﷺ آية لله تعالى فيه باهرة خرق به العادة ودلّ بها على مكانته منه واختصاصه به وتأهيله لما رشّحه له من إمامة المسلمين والحجة على الخلق أجمعين. . .»[1].

وأقلّ ما يعنيه هذا الكلام، أن الإمامة تتجاوز من منظور الشيخ، أطروحة الشورى التي دخل فيها مكرهاً الإمام، استجابة لمصلحة المسلمين وحرصاً على وحدتهم التي كانت مهدّدة حين بويع أبو بكر، أمام ثورة القبائل المرتدّة، وبعضها شهر موقفه في عهد الرسول. كما دخل فيها مرة أخرى بنفس الدوافع، في وقت لم يكن من السهل مواجهة ما حدث من اغتيال لعمر على أنه حادث فردي، كما صوّرته الروايات التاريخية. فقد تعامل عليّ معه بالمستوى الذي يمثله من الخطورة، وذلك بالدعوة إلى فتح ملفّ الاغتيال الذي أثار ملابسات فيه عبيد الله ابن عمر[2]، لما يشكل من تهديد لوحدة المسلمين، ربما أكثر خطورة من حركة الردّة التي كانت حرباً بين تيّار الإسلام وتيّار القبائل، بينما الاغتيال نسج خيوط ما اصطلح على تسميته بـ «الفتنة»، تلك التي هزّت دعائم التيار الأول، مختَرقاً لأول مرة من جانب تيار قبلي مموّه.

ومن هذا المنظور، وبناءً على قراءة موضوعية لأحداث تلك المرحلة، فإن الفتنة ليست مجسّدة بالحركة التي أطاحت عثماناً، كما صوّر ذلك المؤرخون بشكل عام، وإنما كانت نتيجة للبداية التي كان أول تعبيراتها الاغتيال، دون أن تخمد نارها طوال البقية من العهد الراشدي، حين أخذ الفرز يتحدّد بين الاتجاهات الإسلامية، انطلاقاً من اغتيال عمر وليس من مصرع عثمان. فثمة فصول لهذه الفتنة كانت لا

---

(١) الإرشاد ج٣ ص١٤١.

(٢) الطبري ج٢ ص٤١.

تزال تتوالى، ويصبح ما حدث في البصرة، في مطلع خلافة عليّ، أكثر تطابقاً معها بالمعنى الفقهي من «يوم الدار»، حيث كان الصراع في الأولى داخل التيّار نفسه، مختَرقاً بصورة ما من جانب التيّار القبلي الذي التقت أهدافه المرحلية مع حركة البصرة، بينما شكّلت قبائل الأمصار مادة الحركة الثانية، متعاطفاً معها فقط بعض الصحابة الذين قادوا فيما بعد حركة البصرة.

وقد ذهب الشيخ المفيد هذا المذهب في تقويمه لهذه الحركة التي أدّت إلى «اختلاف الأمة»، مما اقتضى تشريعاً خاصاً من الإمام، عبّر عنه بقوله: «لم أجد إلا قتالهم أو الكفر بما أنزل الله على محمد ﷺ»[1]. وينفرد الشيخ بإعطاء هذه الصفة لحركة البصرة، مقدّراً خطورتها التي تجاوزت من هذا المنظور، «الفتنة» التي أطاحت الخليفة عثمان. وهو لذلك يخصّص لها كتاباً، فصّل فيه مجرياتها وأحداثها، مع الفارق أن المحرّكين لخيوطها، جعلوها تنفجر في بداية عهد عليّ، على خلاف ما حدث في الفعلين السابقين. ولم ترد عبارة «الفتنة» في المادة الضحلة التي تطرق فيها الشيخ المفيد لصفّين، ربما لأنه اعتبرها نتيجة لحرب البصرة التي أنهت عملياً جبهة المسلمين الأوائل، وتقدّمت على حسابها جبهة القبائل، فكان للحرب في صفّين ذلك الطابع السياسي، ولم تندرج فيما سمّاه الشيخ في «الاختلاف» المرادف للفتنة، والذي كانت آخر فصوله في البصرة.

إن ما تعرّضت له الخلافة التي اتكأت نظرياً بعد قيامها على الشورى، وفرضت لنفسها الإجماع في الواقع، أوقعها في التعثّر بعد وقت قصير، نتيجة لهذا التناقض في صيغتها التي تأسست على الأمر

(١) النصرة في حرب البصرة ص١٩.

الواقع، فباتت عاجزة أمام التحديات الكبيرة. واكتسبت في ظل هذه الصيغة، على ما فيها من ثغرات، صورة الأنموذج الذي تمسّك به فريق من المسلمين، إثر التحولات التي سارت بها نحو الملك، بينما كان فريق آخر لا يزال على تمسّكه بالنصّ، حلاً جذرياً لهذه المسألة، واعتبر أن المصير الذي آلت إليه الخلافة، لم يكن سوى نتيجة لتقدّم صيغة السقيفة (الشورى) على صيغة النص. والإمام وأهل بيته برأي الشيخ المفيد، كانوا شبه مسلّمين بأن أحداً لا ينازعهم على «خلافة النبي ﷺ بعد وفاته، فهم عصبته وورثته وأولياؤه وأحق الخلق به»[1]. ومن التسليم، وربما الاستسلام لهذا الشعور، كانت الثغرة التي استغلّها أهل السقيفة، بانتزاع «الحق من أصحابه» على نحو فاجأ أهل البيت وعبّر عنه عليّ بقوله: «فبينا نحن كذلك... انتزعوا سلطان نبينا منا وولّوه غيرنا... وايم الله لولا مخافتي الفرقة بين المسلمين وأن يعود أكثرهم إلى الكفر لكنا قد غيّرنا ذلك ما استطعنا...»[2].

وهكذا، فإن علياً وأهل بيته لم يسلّموا بالواقع، أو يحدوهم أمره إلى التقاعس عن التصدي له، فهي مصلحة الإسلام التي آثرها على «حقه»، وإن كانت هذه المصلحة من منظوره الخاص، هي التي قادته إلى التمسك به، من دون أن يكون غاية في ذاته. ومن هنا كانت معاناته إزاء هذه المسألة، معبّراً عنها في سياق آخر بقوله: «جرت أمور صبرنا عليها وفي أعيننا القذى تسليماً لأمر الله تعالى فيما امتحننا به، ورجاء الثواب على ذلك. وكان الصبر عليها، أمثل من أن يتفرق المسلمون وتسفك دماؤهم نحن أهل بيت النبوة وعترة الرسول وأحق الخلق بسلطان

---

(١) الإرشاد ج٢ ص١٣١.
(٢) المكان نفسه.

الرسالة ومعدن الكرامة التي ابتدأ الله بها هذه الأمة»[1]. وبهذا المعنى يفهم الشيخ المفيد الخلافة، باعتبارها سلطة تتصل بالنبوة، ليس فقط من باب القرابة التي تتخذ أهمية كبرى لديه[2]، ولكن أيضاً من باب الرسالة التي كان عليّ لصيقاً بها منذ طفولته، عدا أنها واجب يحتّم النضال من أجلها، والزهد فيها إنما هو تقاعس عن المبدأ الذي هو الإسلام.

وفي ضوء هذا المنهج، تصبح الخلافة من المسلمات عند الشيخ، مضيفاً عليها من الشواهد القرآنية، ما يتلاقى ومفهومه، ويجعلها خارج النقاش... ومن ذلك ما أدرجه من حوار جرى بين الخليفة العباسي المأمون والإمام الرضا، حول الفضيلة الكبرى في القرآن لأمير المؤمنين (عليّ). فقال الرضا: إن فضيلته في المباهلة، استناداً إلى الآية الكريمة: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴿٦١﴾﴾[3] «فدعا رسول الله ﷺ ـ والكلام للإمام الرضا ـ الحسن والحسين عليهما السلام فكانا ابنيه، ودعا فاطمة عليها السلام فكانت في هذا الموضع نساءه، ودعا أمير المؤمنين عليه السلام فكان نفسه بحكم الله عزّ وجلّ، وقد ثبت أنه ليس أحد من خلق الله سبحانه أجلّ من رسول الله ﷺ وأفضل فوجب أن لا يكون أحد أفضل من نفس رسول الله ﷺ بحكم الله عزّ وجلّ. فقال له المأمون: أليس قد ذكر الله الأبناء بلفظ الجمع وإنما دعا رسول الله ﷺ ابنيه خاصة، وذكر النساء بلفظ الجمع وإنما دعا رسول الله ﷺ ابنته وحدها، فلما جاز أن يذكر الدعاء لمن هو نفسه، ويكون المراد نفسه في الحقيقة دون غيره، فلا يكون لأمير المؤمنين عليه السلام ما

---

(١) الإرشاد، ج٢ ص١٢٣.

(٢) الفصول المختارة ص٢٠ ـ ٢٣.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٦١.

ذكرت من الفضل... فقال له الرضا ﷺ: ليس بصحيح ما ذكرت يا أمير المؤمنين، وذلك أن الداعي إنما يكون داعياً لغيره، كما يكون الآمر آمراً لغيره، ولا يصحّ أن يكون داعياً لنفسه في الحقيقة، كما لا يكون آمراً لها في الحقيقة، وإذا لم يدع رسول الله ﷺ رجلاً في المباهلة إلا أمير المؤمنين ﷺ فقد ثبت أنه نفسه التي عناها الله تعالى في كتابه...»[1].

وقد لا يجد المؤرخ من منظور علمي في مثل هذا الحوار ما يفيد النقاش حول هذه المسألة، وقد لا يجد أيضاً ما يدعمها في الروايات التاريخية التي تبقى المصدر الأساسي له. ولكنه مسوّغ بالنسبة للشيخ المفيد كونه يختصر مسافة بعيدة في تكوين نظريته السياسية القائمة أساساً على المسلمات، ولا تنحرف عنها إلى الشك أو إلى النقاش، وهو حوار موظف في النتيجة لمصلحة النظرية، ولا يندرج في العملية التأريخية التي تأتي عرضاً في مسائل يصحّ اعتبارها تنظيراً لفكر شهد تحولاً غير عادي في زمن الشيخ، فكان منخرطاً بالمطلق فيه، وهو الذي خاطبه «إمام العصر» بـ «الأخ السديد والمولى الرشيد، أيها المخلص في ودّنا الناصر لنا»[2].

على أن الشيخ المفيد لا يفتقد القراءة التاريخية الثاقبة في مسألة الخلافة، بما يقوده أحياناً إلى خارج المسلمات في إطارها النبوي والقرآني، ومن دلالاتها ما أكّده الرسول للإمام «من الفضل وتخصّصه منه بجليل رتبته»[3]، حين تلا حجة الوداع وجعله «يقوم مقاماً بعد مقام

(١) الفصول المختارة ١٧ ـ ١٨.
(٢) الفصول المختارة ص٤٠.
(٣) الإرشاد ص٩٦.

نبي المسلمين يحذرهم الفتنة بعده والخلاف عليه ويؤكد... التمسك بسنته والإجماع عليها والوفاق، ويحثّهم على الاقتداء بعترته والطاعة لهم والنصرة والاعتصام بهم في الدين»[١]. ولا ينسى الشيخ أن يربط ما رواه بما «جاءت به الرواة على الاتفاق والاجتماع»[٢]، وصولاً إلى خاتمة قول الرسول ﷺ: «ألا إن علي بن أبي طالب أخي ووصيي يقاتل بعدي على تأويل القرآن»[٣]. ولكن العبارة الأخيرة لم ترد في رواية الطبري التي اختلفت في تفاصيلها عن رواية الشيخ المفيد، وما جاء في سياقها عن عليّ يقارب رواية الشيخ. يقول الطبري عن أبي سعيد الخدري: «شكا الناس علي بن أبي طالب، فقام الرسول فينا خطيباً، فسمعته يقول: يا أيها الناس لا تشكو علياً، فوالله إنه لأخشى في ذات الله ـ أو في سبيل الله [من أن يُشكى]»[٤].

وثمة مؤشر آخر ـ ربما أكثر إقناعاً للمؤرخ ـ يتوقف عنده الشيخ، يستقرئه من بعث أسامة الذي ندب رسول الله ﷺ للخروج معه جمهور الأمة، مستثنياً علياً من ذلك «حتى لا يبقى في المدينة عند وفاته من يختلف في الرياسة ويطمع في التقدم على الناس بالإمارة ويستتب الأمر لمن استخلفه من بعده ولا ينازعه في حقه منازع»[٥]. ودلالة الشيخ هنا، وإن كانت جديرة بالنقاش، تبقى ضمن المفهوم الشيعي للخلافة، إلا أن المؤرخ لا بد أن يستوقفه استثناء عليّ من الخروج في البعث، وقد انضم إليه «مقدمو» المهاجرين والأنصار[٦]: «فلم يبقَ أحد... إلا انتدب في

(١) الإرشاد، ص٩٦.
(٢) المكان نفسه.
(٣) المكان نفسه.
(٤) الطبري ج٣ ص١٤٩.
(٥) الإرشاد ص٩٦.
(٦) المكان نفسه.

تلك الغزوة، فيهم أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجرّاح وسعيد بن زيد وقتادة بن النعمان وسلمة بن أسلم بن حريش» حسب رواية ابن سعد[1].

بيد أن المؤرخ في النتيجة محكوم بالرواية، وليس بخلفياتها غير الظاهرة، والقول بأن الرسول توخى من إبقاء عليّ في المدينة، يدلّ على إيثاره بالخلافة من بعده، مسألة تخضع للنقاش، لاسيما وأن كلاً من اليعقوبي والطبري لا يأتيان على ذكر «البعث» في عهد الرسول، وإنما يدرجانه في عهد أبي بكر[2]، بينما يورده ابن سعد كآخر أعماله أي الرسول، معدّداً وجوه المهاجرين والأنصار الذين أُمروا للخروج فيه، من دون الإتيان على ذكر عليّ[3]. ولا يعني أن يكون ذلك مجرد مصادفة، فلا يأخذ أهميته بعيداً عنها، لأن بقاء علي في المدينة من دون القيادات السياسية البارزة، يحمل أكثر من معنى في تلك المرحلة الدقيقة من حياة الرسول. على أن ذلك لم يتجاوز الهواجس إلى الإعلان المباشر، حتى عندما «عرضت له (الرسول) الشكاة التي توفي فيها، وأخذه حينذاك بيد علي إلى البقيع»، لم يكن في كلامه ما يحسم هذا الأمر، أو يجلي الصورة التي ظلّت غامضة. ولكن علياً في مطلق الأحوال، كان يعتبر بقاءه في المدينة خارج المصادفة وغير منفصل عمّا ينتظر الأخيرة من تطورات وشيكة، انطلاقاً من دور تهيأ له ووضعه مبكراً فيه الرسول، دون ثمة ما يدفعه إلى تغيير خطته أو الارتياب بمن ينازعه هذا الحق، حسب رواية الشيخ المفيد[4]، وهذا ما يمكن ملاحظته على الأقل في

---

(١) غزوات الرسول وسراياه ص١٩٠.

(٢) تاريخ اليعقوبي ج٢ ص١٢٧، تاريخ الطبري ج٣ ص٢٢٣.

(٣) غزوات الرسول وسراياه ص١٩٠.

(٤) الإرشاد ج٢ ص١٣١.

هذه العبارة المنسوبة له: «أو يطمع فيها يا عم غيري»[1]، وذلك في معرض ردّه على العباس الذي لم يشاطره الموقف الواثق.

ولقد تنبّه الشيخ شمس الدين إلى هذه المسألة، مضيفاً في هذا السياق ما جعل الصورة أكثر وضوحاً، فيقول: «تقرّر مصير الخلافة الإسلامية بمبايعة أبي بكر في السقيفة دون أن يعلم أحد من الحزب الهاشمي بما تمّ، حتى إذا خرج القوم من السقيفة إلى المسجد، أتى البراء بن عازب (الأنصاري) يذيع بين أعضاء الحزب الهاشمي نتيجة ما توصل إليه المجتمعون. ومما لا شك فيه هو أن علياً ومن معه فوجئوا بهذا النبأ، كأنهم أُخذوا على حين غرّة من حيث لم يكونوا يتوقعون، فالنصوص التاريخية تدلّ على أنهم كانوا على يقين من أن الخلافة لا تتعدى علياً، وها هو يقول لابن عباس، وقد جاءه أبو سفيان يريد أن يبايعه: هذا أمر ليس نخشى عليه»[2].

الشيخ المفيد وموقعة الجمل

يأتي اهتمام الشيخ المفيد بأحداث حرب البصرة المعروفة في التاريخ الإسلامي بوقعة الجمل، مندرجاً في التوجّه الذي يطغى على أعماله كافة، فهو مأخوذ أساساً بالمسألة السياسية التي أشبعها جدلاً وتفسيراً، ما لم يأخذ بها فقيه آخر من معاصريه أو أسلافه، ومحورها في النتيجة، إبراز حق علي بالإمامة، انطلاقاً من فضيلته في الإسلام والعلم والتقوى والاقتراب ـ بما يتعدى القرابة ـ من الرسول (اجلس فأنت أخي

---

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ج١ ص٢١٩.

(٢) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام ص٦٧، انظر الحيثيات التاريخية في شرح نهج البلاغة ج٢ ص٤٨.

ووصيي ووزيري وإرثي وخليفتي من بعدي)[1]. وإذ هو يندرج مؤرخاً في الإحاطة بحرب البصرة ومقدماتها، وما انتهت إليه من نتائج، فلا يحيد عن هذا المنهج في إبراز المسألة السياسية التي ظلت طاغية في حضورها على مساحة كتابه عن وقعة الجمل. فما إن آلت الخلافة إلى عليّ، لم يكن قد بقي من «أهل الشورى» سوى ثلاثة (علي وطلحة والزبير)، بعد موت عبد الرحمن بن عوف واعتزال سعد بن أبي وقاص من قبل. وكان واضحاً أن الخيار الصعب سيلجأ إليه عليّ في ذلك الوقت الذي انفتحت فيه على مصاريعها أبواب الصراع السياسي، وهو خيار سيؤدي إلى قطف ثمرة الانقسام[2]، ومواجهة استمرار الفتنة واختلاف الأمة[3]. كان ذلك خياراً صعباً بالفعل، لأن علياً الذي ابتعدت الخلافة سابقاً عنه، حين كان منها قريباً، كان قد أخذ في الابتعاد عنها بعد اقترابها منه، والعزوف عن ركوب مركبها المضطرب الذي اندفعت فيه. ولكن قبوله وإن سلّمنا بأنه كان تحت ضغط الثائرين على عثمان، استناداً إلى بعض الروايات التاريخية[4]، فهو يساوي حرمانه منها، يوم كانت لديه معطيات القيام بأمرها، على النحو الذي توخّاه بعد وفاة الرسول، وصولاً إلى اغتيال عمر، وفي كليهما كانت مصلحة الإسلام هي التي تتحكّم بقراره وتُملي عليه الخيار الصعب.

هذه المعاناة التي عاشها الإمام منذ أن بويع، متصدياً لحالة جديدة يواجهها لأول مرة الخلافة، لاسيما الاختلاف بين ما سمي بأهل القبلة[5]،

---

(1) الإرشاد ج٢ ص٢٣ ـ ٢٨.
(2) إبراهيم بيضون، الحجاز والدولة الإسلامية ص١٧٦.
(3) النصرة في حرب البصرة ص١٩.
(4) الطبري ج٢ ص١٥٦، ابن أعثم الكوفي، الفتوح ج٢ ص٢٤٦.
(5) النصرة في حرب البصرة ص١٨.

يبدو أنها كانت الحافز للشيخ المفيد على وضع مادة كتابه (النصرة في حرب البصرة)، وغايته تبديد اللبس على جمهور المسلمين، ونقد المنهج الذي سار فيه المؤرخون من قبله، وما وقع في أخبارهم من خلط «لم يحصل معه تصوّر الخلل فيما كان بين الجميع منه على الظهور والتبيان للذي جاء»[1] حسب قوله. ومن هنا، يضعنا الشيخ في بداية الطريق أمام الغاية التي دفعته إلى الخوض في هذا الموضوع، مُسقطاً عليه الحالة نفسها من المعاناة التي رافقت علياً في هذه التجربة. وفي مقدمة ما يعنيه ذلك، أن الشيخ لم يتناول أحداث الحرب وملابساتها ببرودة وحيادية، وغيرهما مما يجب أن يتحلّى به المؤرخ، وإنما يقدّم نفسه طرفاً في الصراع، متشدّداً في المعايير والأحكام إلى حدّ كبير[2]، فيصبح كتابه من هذا المنظور ترويجاً لفكره، وليس مجرد تراكم حدثي في موضوعه.

ولكن الكتاب مع ذلك، يسجّل تطوراً في الوعي التاريخي لدى الشيخ، فيبدو لنا حريصاً على الإمساك بطرف الموضوع منذ البداية، خصوصاً في المدخل إلى حرب البصرة، ورصد الأسباب التي أدّت إلى تجديد الفتنة. كما يبدو لنا متقدماً في منهاجه على أسلافه الذين عالجوا الفتنة الجديدة، مثل الإخباري سيف بن عمر في رواياته المستفيضة عنها، والطبري والآخرين، فضلاً عن معاصره المسعودي، وجميعهم سردوا أخبارها بمعزل عن الأسباب التي تفرّد بذكرها الشيخ المفيد[3]. فهو وإن خرج على السياق أحياناً، إلا أنه لا يخرج عن وحدة الموضوع الذي يأتي متكاملاً برغم التحوّل أحياناً عن مساره المستقيم. ولعل ما يمتاز به الشيخ أنه كان أكثر توسعاً في التفاصيل التي يبدو أن بعضها

(١) النصرة ص١٨.
(٢) المكان نفسه.
(٣) المصدر نفسه ص٢١ وما بعدها.

وصل إليه بالتواتر عبر الرواة الشيعة، دون أن يكون في جوهره على تباين كثير مع روايات الإخباري سيف، ولكن هذه التفاصيل، محيطة بما يتجاوز الأحداث إلى معطياتها، وما يتفوّق به الأخير، لا سيما في إبراز المادة التاريخية لوقائع الحرب، بينما يستأثر بالشيخ الموقف أكثر من الحدث، وهو ما يمكن ملاحظته في المقارنة بين أخبار الاثنين عنها.
ومن اللافت أن الشيخ يتجاهل ما رواه هذا الإخباري الذي أخذ منه الطبري معظم رواياته عن وقعة الجمل، فلا يعود سوى مرة واحدة إليه، مستشهداً به ولكن في غير موضوعها[1]، وقد يعود ذلك إلى عدم ثقته به، بسبب النظرة القبلية الغالبة لديه (ميله بصورة ما إلى الخوارج، المتحدرين قيادات أولى أو بعضها من تميم التي ينتمي إليها). ولذلك فإن الإسناد القليل عند الشيخ المفيد، يعود فيه أساساً إلى أبي مخنف الذي تتّسم رواياته بتعاطف مع الشيعة، وبصورة أكثر إلى الواقدي الذي يعتقد البعض أنه كان يخفي ميولاً مماثلة[2]، وكلاهما ذُكر له كتاب في حرب الجمل.

وكتاب «النصرة» يكاد يخترق في الواقع، المألوف، حتى عهده، في الكتابة التاريخية التي اعتمدت بشكل عام على الإسناد، وبعضها كان يعود إلى عدة مصادر استيفاءً للموضوع، ومحاولة للإحاطة بكل ظروفه وتفاصيله، على نحو ما قام به الطبري في «تاريخه» الموسع. كما أن الشيخ لم يندرج بين هذه الجمهرة من المؤرخين، من حيث الاعتناء بالحدث فقط، وإنما كان الأخير وسيلة لإظهار فكره، وتوظيفه فيما يراه بأنه إسهام في تبديد اللبس وتقويم الخلل وتوضيح الحقائق. ولذلك

---

(١) النصرة ص٦٤.
(٢) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون ج١ ص١٨٠.

يُسهب في مقدمته عن الفِرق، بما كان لها من دور في تأجيج الفتنة، ليتوقف عند عصمة الإمام وتأثيرها في سلوكه خلال المرحلة التي تولى فيها الخلافة، مجسَّدة في «حروبه كلها وحقه في جميع أقواله وأفعاله والتوفيق للمقر بآرائه وبطلان قول من خالف ذلك من خصمائه وأعدائه، فمن ذلك وضوح الحجة على عصمة أمير المؤمنين ﷺ من الخطأ في الدين والزلل فيه، والعصمة له من ذلك يتوصل إليها بضربين أحدهما الاعتبار والثاني الوثوق به من الأخبار»[1].

ولا ينفك الشيخ مدعِّماً موقفه في هذا السبيل، بالنصوص وما ينبثق عنها من حجج[2]، دون أن يكون الغرض من ذلك، سوى التأكيد على صحة خيارات الإمام، انطلاقاً من «إمامته المنصوصة وعصمته الواجبة له»[3]، أمام الخوارج والتحكيم وجواز قتل «الناكثين» الذين حاربوه. وفي ضوء هذه المواقف، يصبح مفهوماً عزوفه عن الخلافة وما تحمله من عبء ثقيل في حينه، ولكنه يعود عنه نزولاً على رغبة «الجماعة»، وإلحاح طلحة والزبير: (إن تجبنا إلى ما دعوناك إليه من تقليد وقبول البيعة، وإلاّ انفتق في الإسلام ما لا يمكن رتقه، وانصدع في الدين ما لا يستطاع شعبه)[4]. وحديث الشيخ هنا يتناول بصورة غير مباشرة إشكالية البيعة وما قيل عن افتقادها إلى الإجماع، خصوصاً من جانب المهاجرين الذين انحسروا إلاّ قلة قليلة عنها، مرتكزة في الأساس على الأنصار الذين اعتمد عليهم الإمام في إدارته[5]. ولكنها محسومة

(١) النصرة ص٣٠ ـ ٣١.
(٢) المصدر نفسه ص٣٧.
(٣) المصدر نفسه ص٣٩.
(٤) المصدر نفسه ص٤٠.
(٥) إبراهيم بيضون، الحجاز والدولة الإسلامية ص١٧٦.

في النهاية لديه، مما يتجلى في قوله: «ثبتت البيعة لأمير المؤمنين عليه السلام بإجماع من حوته مدينة الرسول ﷺ من المهاجرين والأنصار وأهل بيعة الرضوان، ومن انضاف إليهم من أهل مصر والعراق في تلك الحال من الصحابة والتابعين بإحسان، ولم يدّع أحد من الناس أنه تمت له بواحد مذكور ولا إنسان مشهور ولا بعدد يحصى محصور فيقال تمّت بيعته بفلان واحد وفلان وفلان كما قيل في بيعة أبي بكر وعمر وعثمان»[1].

ولعل ما يريد الشيخ إيصاله، أن هذه البيعة كانت أكثر إجماعاً من البيعات الثلاث السابقة، وأنها تفوقت عليها بأن أهل الرأي أو من يُمثلهم سعوا بها إلى الإمام وألحّوا عليه، ولم يصاحبها ضغط أو إكراه، وإنما كانت طواعية، بل رغبة عامة لإنقاذ الخلافة من محنتها وتصويب المسيرة التي تعثرت. وما حدث بعد ذلك، كان نكوثاً أو انقلاباً من الفئة التي اندفعت وراء الغرائز وغامرت تحت وطأتها بوحدة الإسلام، وجرّت وراءها من ليس لهم في «الرأي» أو في «الجماعة»، وهم في الأصل متربصون، يبحثون عن الفرصة في الانقسام. ولأن الشيخ مؤمن بهذه الثوابت، فهو يعتبر أن كل «من خرج على عليّ باغ، وقتال الباغي واجب حتى يفيء إلى الحق وينقاد إلى الصلح»[2]. ولذلك يحمل بشدة على المتقلبين والباغين، دون أن يتجاهل المعتزلين الذين أملى عليهم هذا الموقف، الحسد والطمع وضعف الحق، مستنكراً عليهم اتخاذ الحياد بين الحق والباطل[3]. على أن هؤلاء، وإن نكثوا أو اعتزلوا فليسوا سوى قلة، ولم يؤثروا على الإجماع الذي ينتهي الشيخ كعادته إلى إثباته بالبرهان، حيث كان مع الإمام «في حرب البصرة ألف

(١) النصرة ص٤٢.
(٢) المصدر نفسه ص٤٤.
(٣) المصدر نفسه ص٤٦ ـ ٤٨.

وخمسمائة» رجل من وجوه المهاجرين الأولين والسابقين إلى الإسلام، والأنصار البدريين والعقبيين وأهل بيعة الرضوان»[1]، داحضاً بذلك اتهام المشككين بالإجماع الذي لم يتخذ مثل هذه المساحة من قبل.

ولكن الإجماع على صورته تلك، لم يخل من ثغرة تسلّل منها المشككون بصحة البيعة، وهي التي فتحها تلكؤ البقية من أهل الشورى أو اعتزالهم. فثمة رواية لدى الطبري يرددها الشيخ معدّلة مع اختلاف في المصدر، بين عمر بن شبّة (الأول)[2] وعثمان بن أبي شيبة (الثاني)[3]، عن دخول طلحة والزبير على رأس الناس وبيعتهما لعليّ. وإذ تتابع رواية الطبري في حيثيات البيعة، فتأتي على اعتزال سعد وربط بيعته ببيعة الناس[4]، تتخذ رواية الشيخ منحى آخر، ينتهي إلى الردّ على المسوّغين للعودة عن البيعة بأنها تمّت بالإكراه[5]، ولكنه لا يخوض في أسباب هذه العودة، تلك التي تجلّت لدى الطبري في رواية ثانية عن نكوثهما (طلحة والزبير) بعد رفض عليّ تأميرهما على البصرة والكوفة[6]. وسواء كان ذلك نابعاً من طموح كليهما على مستوى الخلافة أم الولاية، فإن هذا الموقف ترك ثغرة في الإجماع، الأمر الذي قاد المسلمين إلى الحرب الأولى بينهم في البصرة. ولقد أدّى ذلك إلى إضعاف ولاء المهاجرين لعليّ، امتداداً إلى جبهة قريش التي ناصبته العداء بشكل عام. وإذا كان هذا التصوّر مخالفاً لما ذهب إليه الشيخ

(١) النصرة ص٤٩.
(٢) الطبري ج٤ ص٤٢٨.
(٣) النصرة ص٦٥.
(٤) الطبري ج٤ ص٤٢٨.
(٥) النصرة ص٦٥.
(٦) الطبري ج٤ ص٤٢٩.

المفيد في روايته عن «حضور» سبعمائة من المهاجرين في حرب البصرة[1]، فإن هذا الحضور أخذ في الانحسار حتى لم يبقَ مع الإمام سوى قلة قليلة من قريش في صفين، مما ترك مرارة في نفسه وسخطاً على عشيرته، عبّر عنهما في أقوال كثيرة، أورد الشيخ بعضاً منها في كتابه[2]. على أنه في محاولته لإثبات الإجماع، ينقض رأيه المبدئي فيه[3]، فما كان غير مقبول في البيعات السابقة، يستحق الدفاع عنه عندما يصبح الأمر متعلقاً ببيعة عليّ، آخذاً به الموقف والولاء على حساب النظرية، هذا التحوّل ربما سوّغه الشيخ بصورة غير مباشرة، بأن «الإجماع» على بيعة عليّ تمّ بالاختيار والمبادرة من جانب «أهل الرأي» وليس نتيجة لبيعة الأمر الواقع.

وفيما عانى الإمام مواقف قريش، بدت الأخيرة ـ وإن بغير مهاجريها ـ حاضرة في جبهة معاوية الذي أسس لنظرية سياسية بناءً على هذه العلاقة مع قريش، متخذة مكانها على أنقاض الشورى، ومبدأ «الوسطية» الذي طرح في السقيفة[4]. فقد رأى معاوية في قريش وهو لما يزل والياً على الشام، المدخل إلى صيغة بديلة، عن تلك التي قامت عليها بيعة السقيفة، على قاعدة «الوسط» داخل القبيلة المتوسطة بين العرب، فتصبح هذه الشرعية مع معاوية مقترنة بالعشيرة كلها سواء المهاجرين، والمتأخرين منها عن الإسلام، انطلاقاً من قوله لرؤساء القبائل اليمنية الذين نفاهم والي الكوفة (سعيد بن العاص) إلى الشام:

---

(١) النصرة ص٤٩.

(٢) المصدر نفسه ص٩٢.

(٣) الفصول ص٥ ـ ٧.

(٤) انظر قول أبي بكر في السقيفة ووصفه لقريش بأنها «أوسط العرب أنساباً» و «أمة وسط». الإمامة والسياسة ج١ ص٦. والطبري ج٣ ص٢٠٣. قارن بما جاء في كتابنا الحجاز والدولة ص١٢١.

«إن قريشاً لم تعز في جاهلية ولا إسلام إلا بالله عزّ وجلّ... فبدأهم حرماً آمناً ينخطف الناس حولهم... حتى أراد الله أن يستنقذ من أكرم وأتبع دينه من هوان الدنيا وسوء مردّ الآخرة، فارتضى لذلك خير خلقه ثم ارتضى له أصحاباً، فكان خيارهم قريشاً، ثم بنى هذا الملك عليهم وجعل هذه الخلافة فيهم، ولا يصلح ذلك إلا عليهم، فكان الله يحوطهم في الجاهلية وهم على كفرهم بالله، أفتراه لا يحوطهم وهم على دينه»[1].

وهكذا خرج «الناكثون» إلى البصرة، متمردين على الشرعية التي وُجد من يتربّص بها في الشام، وينطوي على مشروع مناهض لها، كان قد قطع شوطاً في تكوينه، مستفيداً من الفرصة التي أتيحت له في عهد عثمان، وجعلته في مركز النفوذ الأقوى في الخلافة. ولعلهم ـ والسلطة كانت حافزهم إلى التمرد ـ لم يقفوا على صورة الوضع بدقة في الشام، وما تمثّله الأخيرة من خطر على مشروعهم فيما لو أتيح له النجاح. فأدّوا بذلك خدمة كبيرة لمشروع معاوية الذي ما كان يتسع له المجال، بمعزل عن حركتهم، ومن ثم الوقوف المباشر في وجه الخلافة الشرعية. وبمثل ما فاتهم حُسن التقدير، فأضلّهم الموقف الذي أسفر عن اغتيال عمر والثورة على عثمان، تمادوا في حركتهم التي طعنت الخلافة الراشدية في الصميم.

ولم يكن ممكناً بعد ذلك، وبرغم القضاء على هذه الحركة، إنقاذ الخلافة التي انقسمت فعلياً بعد مصرع عثمان، فجاء خروج الإمام إلى البصرة أمراً حتمياً، لا يقتصر فقط على مواجهة التمرّد فيها، ولكن لصعوبة مواجهة المشروع الأموي انطلاقاً من الحجاز، بعد انتقال الثقل

---

(١) سيف بن عمر، الفتنة ووقعة الجمل ص٣٨.

السياسي والاقتصادي إلى الأمصار. ولذلك يأتي الاتصال، عبر الأشتر، بقادة القبائل في الكوفة قبل مغادرة عليّ المدينة، معوّلاً على العراق في مواجهة الخطر الأساسي في الشام[1]. وقد أعاق استجابتها ـ أي الكوفة ـ وقتاً موقف واليها أبي موسى الأشعري الذي تثاقل في بيعته للإمام[2]، ودعا الكوفيين إلى التزام الحياد: «أشيحوا سيوفكم وقصروا رماحكم وقطعوا أوتاركم والزموا البيوت، خلوا قريشاً إذا أبوا إلاّ الخروج من دار الهجرة وفراق أهل العلم بالأمرة وترتق فتقها وتشعب صدعها، فإن فعلت فلنفسها وإن أبت فعليها ما جنت سمها في أديمها... ويشقى لهذه الفتنة من جناها»، حسب رواية من غير إسناد أوردها الشيخ المفيد[3]. ولكن محاولة الوالي اليمني في دعوته إلى تحييد الكوفة، أمام الصراع القرشي ـ القرشي، لم تنف عنه الانحياز إلى الطرف القرشي الثالث، حين بدا متأثراً بموقف معاوية فيما نسب له من قول أيضاً: إن بيعة عثمان في عنقي، ولئن أردنا القتال، ما لنا إلى قتال أحد من سبيل حتى نفرغ من قتلة عثمان»[4].

وخلافاً لما خطّط له الأشعري، فقد انحازت الكوفة إلى جانب عليّ، وأصبحت مقرّ إدارته بعد الفراغ من حركة البصرة. ولم يقتصر الأمر على ذلك، فقد أدّى استقرار الإمام فيها، إلى فرز واضح في المواقف، ليس على مستوى الصراع مع الشام الأموية، ولكن على مستوى الاتجاهات السياسية التي أخذت تتبلور في ضوء هذا الصراع، وما أسفر عنه من نشوء تيار التشيع الذي كان من رموزه المبكرة في تلك

(١) سيف بن عمر، الفتنة ص١٣٥.
(٢) اليعقوبي، تاريخ ج٢ ص١٨١.
(٣) النصرة ص١٣٤.
(٤) الإمامة والسياسة ج١ ص٦١.

الفترة الأشتر النخعي. فقد لفت الشيخ المفيد إلى موقفه المتشدّد من الأشعري[1]، كما لفت إلى خطبة عمار بن ياسر في فضائل علي[2]، وإلى خطبة مماثلة لحجر بن عدي[3]، الذي سيكون له فيما بعد، الدور البارز في تكوين هذا التيّار، ولموقفه الجريء في التصدي للظلم، التأثير البالغ في ترسيخ جذوره.

الشيخ المفيد والمنهج التاريخي

يتفق الشيخ المفيد من حيث تكوينه الثقافي، مع جمهرة مؤرخي النصف الثاني من القرن الثالث، أولئك الذين مثّلوا في معظمهم المدرسة العراقية أو تلقّوا مؤثراتها. وإذا كان الفقه مدخل هؤلاء إلى هذا الفرع من العلوم الدينية التي أخذت باهتمامهم في الأساس، فإن شخصية الفقيه كانت أكثر حضوراً في أعمال الشيخ من أسلافه أو معاصريه الذين طغت على كتاباتهم في الغالب النظرة الشمولية على حساب المسائل السياسية والفكروية. فكان من هذا المنظور، مؤرخاً لقضية تبقى هي الأساس والمحور الذي يقود السياق، وبناء عليها يتخذ المنهج فرادة، أكثر ما تتجلى في وحدة الموضوع وإطاره المحدّد، والسير به إلى الهدف المنشود، من غير أن تأخذه التفاصيل أو ينقطع عن الخيط الرئيس الذي يبقى، وإن تعرّج أحياناً، ممسكاً بأطراف المسائل، مقارباً الضوء في معظم الأحيان.

وإذا كان الشيخ في منهاجه العام، فقيهاً ينزع إلى الجدل ودعم

(١) النصرة ص١٣٦.
(٢) المكان نفسه.
(٣) المصدر نفسه ص١٣٨ ـ ١٣٩.

آرائه بالحجة والبرهان، فإن كتابه «النصرة في حرب البصرة» الذي يندرج في الأعمال التاريخية، هو ما يعنينا في هذا المجال، في محاولة لدراسة منهج الشيخ المؤرخ، في ضوء معطيات المرحلة التي عاش فيها، وما يمكن الإسقاط عليه من المفاهيم التاريخية الحديثة. وليس ثمة شك أن هذا المنهج ينعكس عليه بكل وضوحه، فكرُ الشيخ الذي تبدو المسائل محسومة عنده في الأساس، بما يعبّر عنه كما سبقت الإشارة، موقفه المتشدّد من أهل الرأي والاجتهاد والقياس والاستدلال[١]. ولذلك فهو «نصّي» ـ إذا جاز التعبير ـ ينطلق من الثوابت على مستوى العقيدة والفكر والالتزام. وقد عرّف النص في مستهل كتابه «الفصول المختارة من العيون والمحاسن» بأنه «الإظهار والإبانة، من ذلك قولهم فلان قد نصّ قلوصه إذا أبانها بالسير وأبرزها من حملة الإبل، ولذلك سُمي المفرش العالي منصة لأن الجالس عليها يبين بالظهور من الجماعة، فلما أظهره المفرش العالي سُمي منصة على ما ذكرناه. ومن ذلك أيضاً قولهم قد نصّ فلان مذهبه إذا أظهره وأبانه»[٢].

وفي ضوء هذا التعريف، فإن النص يكتسب قدسية لدى الشيخ، تنتفي معه الحاجة إلى النقاش أو التوضيح، وبالتالي فهو خارج الشك حتى في مواجهة العقل وفكر الاجتهاد[٣]. والنص التاريخي مواكب للنص «الرسولي» في مفهوم الشيخ، بما يعبِّر عن معنى الإظهار بعيداً عن الشبهة. وهو ما يمكن ملاحظته في حواره مع القاضي أبي بكر بن سيّار الذي تساءل «إذا كان النبي ﷺ قد نصّ على إمامة أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب عليه السلام، فقد أظهر فرض طاعته، وإذا أظهره استحال أن

---

(١) الفصول المختارة ص٥٠، ٧٢.
(٢) المصدر نفسه ص٢.
(٣) المصدر نفسه ص٧٢.

يكون مخفياً، فما بالنا لا نعلمه إن كان على الأمر ما ذكرت في حدّ النص وحقيقته. فقال الشيخ: فقد رفع ولم يك خافياً في حال ظهوره، وكل من حضره فقد علمه ولم يرتب فيه ولا اشتبه عليه. فأما سؤالك عن علّته فقدك العلم به الآن وفي هذا الزمان، فإن كنت لا تعلمه على ما أخبرت به عن نفسك، فذلك لدخول الشبهة عليك في طريقه بعد ذلك عن وجهة النظر في الدليل المفضي بك إلى حقيقته. ولو تأملت الحجة فيه بعين الإنصاف لعلمته، ولو كنت حاضراً في وقت إظهار النبي ﷺ له، لما أخللت بعلمه، ولكن العلة في ذهابك عن اليقين فيه ما وصفناه، وهل يجوز أن يُظهر النبي ﷺ شيئاً في زمانه فيخفى على من ينشأ بعد وفاته حتى لا يعلمه إلا بنظر ثاقب واستدلال عليه»[1].

وبناء على هذا الحوار، يفتح لنا الشيخ باباً واسعاً للتعرف على منهاجه القائم على النص، ولكن مع شيء من المرونة ربما قاده أحياناً إلى الاستدلال الذي يرفضه في مقولات أهل الاجتهاد، باستخدامه قرينةً على الصحة المطلقة للنص، كما يتبين في توضيحه السالف. ولذلك، خلافاً لمعظم المؤرخين، تتخذ مسألة الإمامة أهمية محورية في أخباره التي تطغى فيها النظرة الفكروية، مسقطاً فكره الفقهي على فكره التاريخي، على نحو يصعب الفصل بينهما حتى في كتابه الذي تناول أحداث «الجمل» وملابساتها. وقد نتساءل هنا إذا كان هذا النمط يندرج فعلاً في الكتابة التاريخية، وإذا كانت الغاية محصورة في هذا الإطار، حينما تعرض لأحداث معينة لم تخرج عن حدود المسائل الأساسية في أبحاثه. فالشيخ المفيد في ضوء القراءة الموضوعية لما كتبه في هذا السبيل، يترجّح موقع الفقيه وصاحب النظرية فيه، على موقع المؤرخ

---

(١) الفصول المختارة ص٢.

الحيادي، المراقب للأحداث والمتتبع لتفاصيلها، وفاقاً للمناهج التي عاصرها الشيخ أو أطلّ عليها من خلال الدور الذي مارسه على مساحة فكرية واسعة. ولذلك جاء الاعتماد المطلق على النص، مجارياً الإيمان بنص الإمامة، و «الإظهار» الذي يواكب عنده اليقين.

وقد لا تشكّل هذه المسألة ثغرة في منهاج الشيخ، حيث يبقى النصّ الساحة الرحبة للمؤرخ، ولكن حين يصبح الغاية بذاتها، فإنما يشكل عائقاً له في الرؤية الشاملة التي يستقيها من النص وما حوله، ومن تفاعلاتٍ ربما غير مرئية في صورة المرحلة، ولكنها منتشرة في مسامها خارج حدود المكان والزمان. وفي هذه الحالة قد يكون للمعطيات غير الظاهرة في النصّ، تأثير أقوى في بعض الأحيان من المعطيات الظاهرة فيه، بما يصاحب ذلك من نقد ومقارنة وإحاطة بالمناخ العام للحدث التاريخي.

يتخذ النص إذاً هالته القدسية عند الشيخ المفيد، فلا يدخل طرفاً فقط، وإنما يتوغل بكل معاناته فيه، وكأنه من أبطال الحدث، والخائضين في تفاصيله على الأرض. وهنا يبتعد الشيخ مسافة عن موقعه مؤرخاً ينطلق من حيادية، تجعل منه «شاهداً لا قلب له» كما يقول أمين الريحاني، ولا يبقى منه سوى تلك الجدلية التي واكبت المسائل المتعلقة خاصة بالإمامة.

وهكذا فإن ما يحدّد العناصر الأولى للمنهج التاريخي عند الشيخ، هو الإيمان المطلق بالنصّ، والانحياز المطلق أيضاً لقضية هي الأساس فيما يخوض على صفحات مؤلفاته. ولكن الشيخ إذ يستسلم للنص، فإنما هو الذي يلتقي مع رؤيته التاريخية الخاصة، بعد موازنة بين الروايات واستخلاص منها لما يلاؤم قناعاته الراسخة. ومن هنا، يأتي

اعتماده على الرواية الواحدة التي يُفترض أنها خضعت قبل إيرادها لتقويم دقيق، ونادراً ما تعرضت للشك بعد ذلك، وإن حدث فهو في معرض التسويغ بالحجة للموقف المسلّم به، على نحو ما ذكره «في أسباب تأخر القوم عنه» ـ أي أمير المؤمنين ـ وقوله: «فإن صحت الرواية بذلك، فهو أوكد بحجته، وإن لم تثبت كفى في برهانه أن قائله ليس من أهل العلم له صحة فكر وصفاء فطنة»[1]. على أن التشكيك على ندرته سرعان ما يتبدّد أمام الثوابت، وينتهي الشيخ إلى أن يوظفه وفاقاً لطريقته الجدالية بالمعنى الإيجابي، وبما يعزّز اليقين لديه، وهو ما يمكن أن يؤدي إلى فتح نافذة على العنصر الثاني في منهاجه التاريخي.

والعنصر الثالث في المنهج يكشف عنه الشيخ في مقدمة «النصرة»، وهي في بنائها تستند إلى رؤية تاريخية ثاقبة، وتشكّل إسهاماً لافتاً في تطور علم التاريخ الذي بلغ حداً من الاستقرار طرائق ومناهج في عهده. وإذا كانت المقدمات من صميم البنيان «التاريخي» في ذلك العصر، فإن مقدمة الشيخ تأتي أكثر اتصالاً بجوهر الموضوع، حيث أفاض في الحديث عن الفرق، كأساس يتراكم عليه موضوع الفتنة التي كانت ذروتها في حرب البصرة. هذا الموضوع يستمرّ متكاملاً وتشكّل وحدته العنصر الرابع في منهاج الشيخ، دون ثمة خلل في التماسك أو قطع بارز للانسياب فيه.

أما العنصر الخامس، فهو المتعلق بمصادر الشيخ المفيد عن حرب البصرة. ولعل ما يلفت الانتباه أن مقدمات الكتاب غاب عنها الإسناد، إلا ما كان منه في معرض الرواية المجهولة، كقوله: «وذكر بعض

(١) النصرة ص٤٨.

العلماء»، أو «كافة العلماء»[1]، أو قوله «قد ثبت بتواتر الأخبار ومتظاهر الحديث والآثار»[2]، كما تتردد عنده أحياناً عبارة «وقالوا» و «روى هذا الكلام»[3]. ولذلك جاءت أخباره على هذه المساحة غير موثقة، باستثناء العودة إلى اثنين من الأخباريين، هما: ابن يحيى وهشام القوطي[4]. وقد تكون لذلك علاقة بطبيعة المادة التاريخية، وهي عدا تداولها على نطاق واسع، تلبّي على النحو الذي صيغت فيه، الحاجة إلى التمهيد للموضوع الرئيس في الكتاب.

ولكن الأمر يبدو مختلفاً عندما ينتقل الشيخ من الأسباب ويخوض في الوقائع التي تصبح العودة ضرورية معها إلى المصادر، ولكن دون أن ينحسر الجدل الذي هو من سمات الشيخ، أو يتخلّف عن مواكبة النص، فيتدخل حيث تدعو الحاجة، مدافعاً عن موقف الإمام أو مسوّغاً له، مما يكسبه فرادة في هذا المجال، لاسيما وأنه يؤرخ لشخصية لا تستأثر بإعجابه فقط، ولكنه يلتزم بفكرها ويسير على خطاها. ومن هنا يغلب على مصادره الانتقاء، فيكثر من الاعتماد على الأخباريين المتعاطفين مع الاتجاه الشيعي، بينما يتجاهل اثنين من الأخباريين، كانا أكثر اهتماماً بهذا الموضوع، وهما: سيف بن عمر الذي يعود إليه مرة واحدة فقط في سياق الحديث عن البيعة لعلي[5]، والغلابي البصري، المعاصر له، والذي صنف في موضوع «الجمل» ونُسبت له كتب عن صفين ومقتل أمير المؤمنين ومقتل الحسين[6]، وقد غاب ذكره تماماً عن مصادر كتابه.

---

(١) النصرة ص٤٦، ٨١ ـ ٨٢.
(٢) المصدر نفسه ص٤٠.
(٣) المصدر نفسه ص٤١.
(٤) المصدر نفسه ص٢٦ ـ ٢٧.
(٥) المصدر نفسه ص٦٤.
(٦) ابن النديم، الفهرست ص١٥٧.

وثمة آخرون ليست لهم شهرة أخبارية تكرّرت أسماؤهم مرة أو أكثر، مثل أبي حذيفة القرشي(١)، وداود بن أبي هند(٢) ونصر بن عمرو(٣)، وعبد الله بن عبيدة(٤) وابن أبي سبرة علقمة(٥)، وإسماعيل بن عبد الملك(٦) وغيرهم. ويؤثر الشيخ المفيد العودة بشكل عام إلى المصادر المتخصصة، حيث اعتمد في أخباره عن عثمان على شيخ الأخباريين المدائني(٧)، فيورد رواية له في هذا السياق من دون مناقشة، خلافاً لموقفه من الجاحظ ذي الميول العثمانية، داحضاً قوله بأن «أمير المؤمنين عليه السلام كان ممتحناً بعد مقتل عثمان بمحن عظيمة، وذلك أن جميع من نصب له الحرب جعل الحجة عليه في دعواه عليه قتل عثمان»(٨)، ويردّ عليه قائلاً: «ليس الأمر كما زعمه الجاحظ ولا القصد فيه كما توهّمه. . . بل كانت أفعال علي عليه السلام وأقواله التي أثبتناها في ما تقدم على الأغراض التي أنبأنا عنها وأوضحنا عن اتفاقها ووفاقها للدين والنظر في مصالح المسلمين»(٩).

ولكن الشيخ المفيد في كتابه «النصرة»، لا يلتزم دائماً بالإسناد ولا يتبع مقاييس في هذا المجال، فلا يتوّج غالباً روايته بالمصدر على غرار معظم مؤرخي القرن الثالث من أمثال ابن خياط والدينوري وابن قتيبة والبلاذري والطبري، ويبدو في هذه المسألة أقرب من هؤلاء إلى

---

(١) النصرة ص٧٣، ٧٥، ٩٩.
(٢) المصدر نفسه ص١٥٥.
(٣) المصدر نفسه ص١٥٧.
(٤) المصدر نفسه ص١٦٣.
(٥) المصدر نفسه ص٢٠٣.
(٦) المصدر نفسه ص٢٠٤.
(٧) النصرة ص١٠٠.
(٨) المصدر نفسه ص١٠٨.
(٩) المصدر نفسه ص١٠٩ ـ ١١٠.

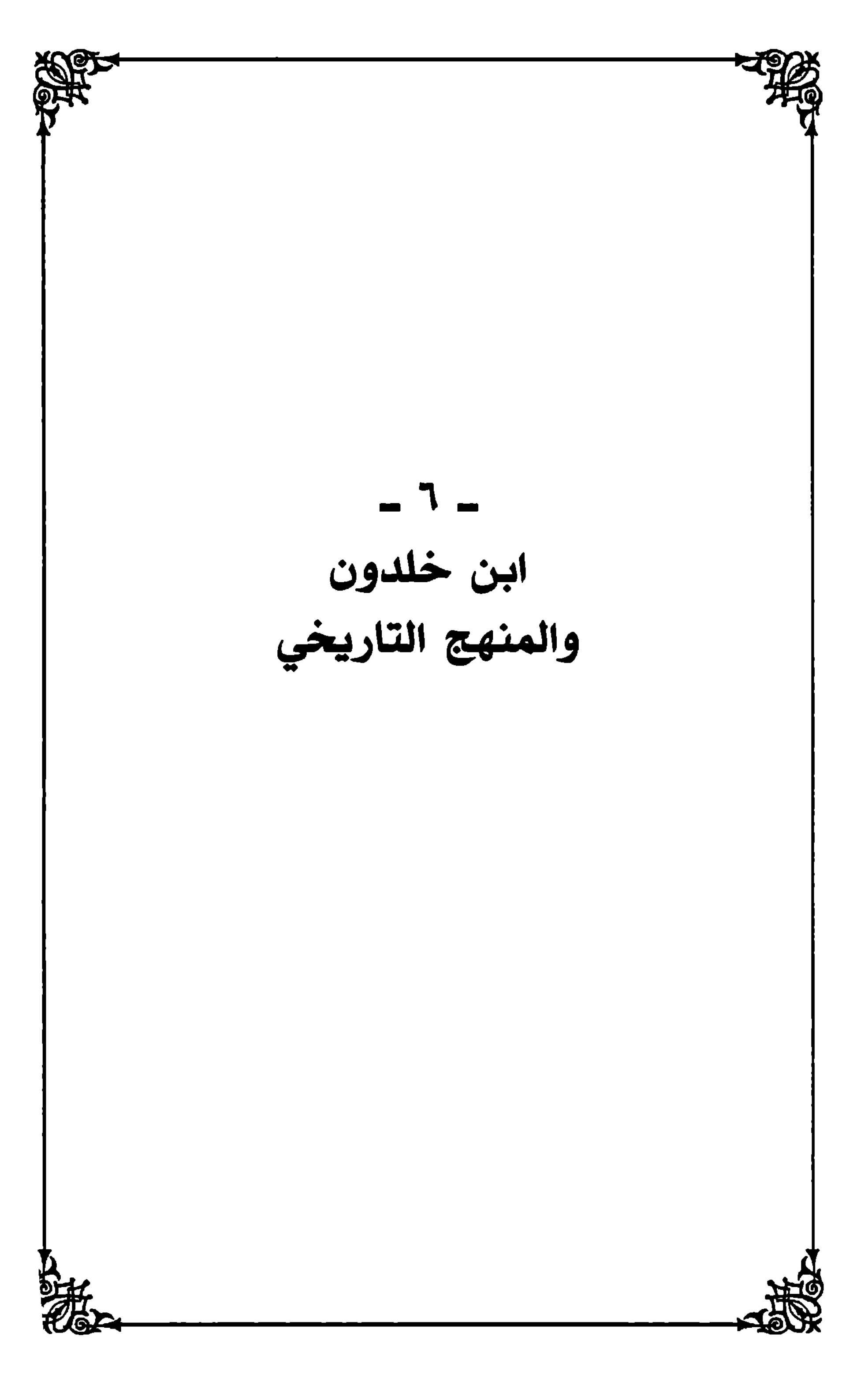
اليعقوبي الذي قلّما يذكر بدوره المصادر. ولعل السبب في ذلك يعود إلى تطور المنهج التاريخي في القرن الرابع وما رافقه من إهمال للأسانيد، ناتج عن انتشار التدوين وتداول المادة التاريخية. ولذلك انحسر الإسناد في كتابات المرحلة التي كان الشيخ المفيد أحد رموزها، والتي انعكس منهاجها على مؤرخ آخر معاصر له، هو المسعودي، لم يعطِ شأناً كبيراً للأسانيد في كتابه مروج الذهب، على ما احتواه من تفاصيل واسعة. ولذلك بدا الشيخ ممسكاً بالمادة، مستوعباً ملابساتها، «واثقاً» بما لا يرقى إليه شك بصحتها وثبوتها. وهو في علاقته بالنص، منطلق من هذه الرؤية التاريخية التي يسقط عليها دائماً رؤيته الدينية[1]. ووضوح هذه العلاقة، تعزّز عنده الثقة بأخباره ـ المسلمات، التي تتحول أحياناً إلى أحكام قاطعة[2].

استنتاج

في ضوء ما تقدم، فإن الشيخ المفيد، مؤرخاً، ترك لنا مادة على جانب من الأهمية، بعضها جاء متناثراً في مؤلفاته مثل الإرشاد والفصول، والآخر اجتمع في كتاب «النصرة في حرب البصرة». وهذا الكتاب يعتبر مرجعاً في أسباب هذه الحرب وملابساتها والنتائج التي أسفرت عنها. ولكن الشيخ قد لا يكون مؤرخاً بالمعنى الذي تحمله هذه الصفة، إذ إنّ غرضه لم يكن التأريخ بذاته، وإنما كان نابعاً من رؤية خاصة به ومجسّداً لخطّ التزم به إلى أبعد حدود الالتزام. ومن هنا جاءت النبرة الشيعية طاغية على «تاريخه»، متوخياً منه الترويج للاتجاه

(١) النصرة ص٦٨.
(٢) المصدر نفسه ص٧٥.

المنخرط فيه، فحمل أحياناً طابع الخطاب الفكروي الذي قد يسقط بصورة شبه دائمة عليه. ومن هذا المنظور، ظلّ الشيخ فقيهاً أكثر منه مؤرخاً، ومتأهباً للدخول في جدال للدفاع عن القضية محور الحدث. وقد تكون تلك ميزة تفرّد بها الشيخ في رهافة حسّه التاريخي الذي لا نجد ما يماثله لدى كثيرين من أسلافه وبعض معاصريه. على أن ذلك لم يكن خارج الدور الذي مارسه بحضور قوي في الحركة الفكرية التي شهدت نهضة كان من مؤثراتها الإيجابية، ما انعكس على الفكر التاريخي ومناهجه اللذين أصابهما الجمود لوقت طويل خلال القرون التالية.



- ٦ -
ابن خلدون
والمنهج التاريخي

١

من المؤكد أن ابن خلدون أسّس، لما عُرف بالمنهج العلمي في التاريخ، في ضوء العلاقة المباشرة بين الأخير وحركة الاجتماع الإنساني (العمران)، بما يعكسه ذلك من مؤثرات وتفاعلات توجّه مسار الحدث في بيئته ومناخه ومتغيراته، حتى لا يبقى مجرد سرد لمرويات تسودها الرتابة ويغلب عليها التسطّح، أو تنصاع أحياناً للقصص والأسطرة والغيبيات والأهواء والتملّق للسلطة، وكلّ ما يجعل المؤرخ أو المصنّف في التاريخ، أسير النمط، غير قادر على الخروج منه، أو على الأقل، اتخاذ هامش متميّز عنه.

وفي ظل التجربة الصاخبة التي عاشها ابن خلدون، ومعاناته تقلّبات الأحوال في المغرب، حيث أمضى معظم حياته، وجد نفسه أمام تحدٍّ، تصدّى بجرأة له، عندما انعزل في قلعة ابن سلامة (غرب الجزائر)، منكبّاً على دراسة وضع فيها خلاصة تلك التجربة المفعمة بثقافة واسعة، وهي التي حملت عنوان «المقدمة»، ذلك الإنجاز الريادي في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع.

وإذا كان ابن خلدون لم يحسم تماماً توصيفه للتاريخ الذي رأى فيه مزيجاً من الفلسفة (الحكمة) والعلم، فهو ـ وإن لم يقصد ذلك بصورة مباشرة ـ يتبنّى التوصيف الأخير، على أساس حيثيات واضحة في هذا

الاتجاه، ما يتلاءم مع قوله: «التاريخ في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق»[1]، من دون أن ينقض ذلك، ما أضافه في السياق عينه: فهو ـ أي التاريخ ـ أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يُعدّ في علومها وخليق»[2]، أو يخلّ بالمبدأ في أن التاريخ علم مبني على السببية، وفاقاً للإشارة السالفة في النصّ، الآخذ في الاعتبار أن التاريخ يندرج في العلوم الإنسانية، وهذه ليست خاضعة لقانون العلوم الطبيعية القائمة على التجربة والاختبار، فيما الأولى، ترتكز إلى النقد والتحقيق والتعليل، من دون أن تكون المرويات ساحة التاريخ الوحيدة، إذ يحتاج إلى علوم رديفة[3]، كالفقه والجغرافية والاقتصاد، فضلاً عن الأدب ذي الصلة الوثيقة به.

وهكذا، فإن ربط التاريخ بالعمران، شكّل نقطة الارتكاز في المفهوم الخلدوني العقلاني، ما لم يسبقه أحد، على هذا المستوى إليه من قبل. ولكن ريادته على مستوى النقد وعقلنة النصّ، قد لا تكون مماثلة لما سلف، إذ يجب التنويه بأفكار تردّدت، منذ قرون في هذا السياق، ولم تأخذ ما تستحقه من الاهتمام، إذ هي عبارة عن إشارات متناثرة، وليست مندرجة في إطار دراسة خاصة بموضوعة التاريخ، أو على الأقل، لم تأخذ مداها من الشمولية، على نحو ما جاء في «المقدمة». ومن ذلك ما جاء في «نهج» الإمام علي من رأي شكّل سابقة في مجاله: «اعقلوا الخبر إذا سمعتموه عقل رعاية لا عقل رواية، فإن رعاة العلم قليل ورواته كثير»[4].

---

(١) المقدمة ص٢.

(٢) المكان نفسه.

(٣) حسن عثمان منهج البحث التاريخي ص١٧.

(٤) نهج البلاغة ج٣ ص٢٢.

هذه المقولة للإمام، كانت بمثابة تحذير مبكّر لأولئك الذين أخذوا يتداولون أقوال الرسول وأفعاله، من أن يجنحوا إلى التحريف أو إلى إضافة ما هو ليس منها، مما ينكره العقل، وهو ما سيطلق عليه ابن خلدون «توهم الصدق»[1]. بيد أن ما حذّر منه الإمام، لم يطرق مسامع الأوائل من فقهاء وإخباريين، حفلت مروياتهم بوقائع ليست في منأى عن الشك، أو من «التلفيق»[2]، على حد قول ابن خلدون. وهذا ما تنبّه له أيضاً منذ القرن الثاني للهجرة، أخباري عقلاني، مثل أبي معشر السندي (ت١٧٠هـ)، منتقداً تواتر المرويات بعيداً عن التحقيق، وطاعناً في صحة معظمها من خلال قوله: «التواريخ أكثرها مدخول والفساد يعتريها، من أجل أنه يأتي على سني أمة من الأمم، زمان من الأزمنة وتطول أيامه، فإذا نقلوه من كتاب إلى كتاب، أو من لسان إلى لسان، يقع فيه الغلط إمّا بالزيادة أو النقصان»[3]. هذا النصّ، على الرغم من صياغته الملائمة لعصره وبعض سجع ظهر فيه، يكاد يلتبس أمره على القارىء، مكتنهاً فيه نَفَساً معاصراً، لما يحتويه من فكر نقدي، هو في أساس أدوات المؤرخ في البحث العلمي.

إلى ذلك فإن هذا الأخباري، يُلمح بطريقة غير مباشرة إلى مسألة في غاية الأهمية، وما انفكت تثير جدالاً، فيما إذا كان التاريخ المكتوب بدأ التداول فيه حينذاك، أو ظلّ شفوياً حتى القرن الثالث، أي عصر التدوين على يد المؤرخين الكبار؟ فثمة من يعترف بمحاولات خجولة في الكتابة التاريخية قبل ذلك، اتسع مداها نسبياً في منتصف القرن الثاني[4]، ولكن

(١) المقدمة ص ٥٨.
(٢) المصدر نفسه ص٣.
(٣) السخاوي، التوبيخ لمن ذم التاريخ ص٨٣.
(٤) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون ج١ ص١٥١.

السائد، أن الذاكرة كانت لا تزال تختزن المادة الأساسية من مرويات التاريخ الإسلامي. ويكاد السندي، يحسم هذه المسألة، مؤكداً شيوع الكتابة في عهده، من دون أن ينفي استمرار الرواية الشفوية التي يبدو أنها أخذت في التراجع، إذا توقفنا عند تقديمه «الكتاب» على «اللسان» في قوله السالف الذكر. والسندي الذي عاش في بغداد ودرس فيها، كان مطّلعاً عن كثب على ثقافة المرحلة، لاسيما وأنه كان قريباً من البلاط العباسي إبان خلافة المهدي. وقد اكتسب معرفة واسعة في الفقه، ولكن التاريخ ما أخذ باهتمامه، فكان من أشهر المصنّفين الأوائل في المغازي، وقد امتازت مروياته فيها بالدّقة والرصانة، وكانت إلى جانب مرويات أخرى، ما اقتبسه الطبري في «تاريخه»[1]. وإذا كان السندي عاصر (في القرن الثاني) أخباريين كباراً، وبعضهم نال شهرة أكثر منه، إلا أنه في مقولته السالفة، بدا متفوقاً على مستوى الفكر التاريخي، وفي التأسيس بصورة ما لقراءة نقدية، افتقدناها في المصنّفات السردية ومروياتها، التي «خلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوها» كما وصفها ابن خلدون[2].

ولوقتٍ طويل، كانت هذه المرويات تتداعى على الوتيرة عينها، وتُستعاد بحرفيتها تقريباً، من السيرة فالمغازي والفتوح، إلى التواريخ العامة، من دون تحقيق أو تدقيق في المغالطات والتحريفات والمبالغات، فضلاً عما يكتنفها من ميول خاصة نالت من رصانتها وموضوعيتها إلى حدّ كبير. ولم يستطع مصنِّف كبير كالطبري، في «تاريخه» المطوّل، إلا أن يكون في هذه الدائرة النمطية، على الرغم من

---

(١) شاكر مصطفى ص١٦٣.
(٢) المقدمة ص٣.

اعترافه بأن مرويات تبنّاها لم تكن خارج الشك، مسوّغاً ذلك بأن ما دوّنه، هو ما نُقل إليه، فلم يتدخل ربما في صياغته، أو يبدي تحفّظاً إزاء وقائع «مدخولة»، أو جاءت في غير سياقها الزمني. وقد عبّر عن ذلك بقوله: كان «اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه.. إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها.. والآثار التي أنا مُسندها إلى رواتها.. دون ما أدرك بحجج العقول وأستنبط بفكر النفوس، إلا اليسير القليل منه.. فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه من بعض الماضين، مما يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة، ولا معنى له في الحقيقة، فليعلم أنه لم يُؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أُتي من بعض ناقليه إلينا، وإنما أدّينا ذلك على نحو ما أُدّي إلينا»[1].

ويكفي أن يقع القارىء على مثل هذا القول، حتى يدرك مدى الشوائب التي تكتنف مرويات التاريخ الإسلامي، وتصيب ـ بعضها على الأقل ـ صدقيتها في الصميم. هذه المرويات ما انفكت تعيد إنتاج نفسها بشوائبها عبر الأزمنة، وربما حتى المرحلة المعاصرة، متماهية في الغالب مع النمط القديم، ومضفيةً هالة من «القداسة» على الرواية، مستمدّة من العلوم الدينية التي كان التاريخ جزءاً منها، في وقت كان المؤرخ فقيهاً أو ذا ثقافة فقهية، لاسيما الطبري الذي جمع بصورة متكافئة بين الاتجاهين، ممّا تجلى ذلك في التشديد على استخدام «السند»، توثيقاً للرواية التاريخية على طريقة «الحديث». وهو ـ حسب رأي المؤرخ أومليل ـ «لم يكن وفياً لحيثيته (الإسناد) فحسب، بل أراد أن يرفع الخبر التاريخي إلى مستوى «وثوق» الخبر الشرعي، وبعبارة أخرى أراد توثيق

---

(١) تاريخ الرسل والملوك ج١ ص٨.

الخبر التاريخي بنفس المنهج الذي يوثّق به الخبر الشرعي»[1].

وعلى الرغم مما فرضته المرحلة من علاقة وثيقة بين «الحديث والتاريخ» فإن للأخير شأناً مختلفاً، وليست حلقات الأسانيد الطويلة التي استخدمها الطبري على سبيل المثال، كافيةً لتوثيقه، إلى حدّ إكسابه «قدسية» الأول (الحديث) الذي جرى تصنيفه وخضع للتحقيق، قبل تدوينه في وقت مبكّر نسبياً، بالمقارنة مع تدوين التاريخ. ومن هذا المنظور، ليس ما يُسوّغ الاقتباس، بحرفيته أو بروحه، من مرويات تمّ تداولها شفاهاً لنحو نيّفٍ وقرن على الأقل، ما أفقدها، أو أضاف إليها الكثير من التفاصيل «المدخولة» بحسب تعبير أبي معشر السندي وابن خلدون. وهي مرويات في كل الأحوال خاضعة للشك الذي يبقى أساسياً بدوره لدى المؤرخ، عبر محاولته عقلنة النص، بما يمهّد لمقاربة الحقائق التاريخية.. ذلك ما لفت إليه أسد رستم في قوله: «شكّ المؤرخ رائد حكمته»[2] ونبض به من قبل النصّ الخلدوني، في التشكيك ـ حتى الرفض أحياناً ـ في ما وصفه بـ «الوقائع المستحيلة»، وما أكثرها في مصنّفات التاريخ الإسلامي.



٢

ولد ابن خلدون سنة (٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م) في تونس، في وقتٍ كان الغرب الإسلامي يعاني انقسامات حادة، بعد سقوط آخر نمط إمبراطوري كانت نهايته في القرن الماضي (الثالث عشر) مع دولة الموحّدين، ونشوء دويلات متصارعة على أنقاضها. كما كان الشرق يشهد هجمة بقيادة

---

(١) الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون ص٣٤.
(٢) مصطلح التاريخ ص٦٠.

تيمورلنك، إلا أنها لم تنل من وحدة دولة المماليك (مصر والشام) الذين سبق لهم أن تصدوا لأسلاف الغازي الجديد (المغول)، وما انفكوا يضيّقون الخناق على الصليبيين، وينتزعون منهم المدن الساحلية الحصينة.

وفي غمرة التحوّلات المثيرة في المغرب، كانت ثمة إشكالية لافتة في حياة ابن خلدون، عبّرت عنها ثنائية التكوين الخاص لشخصيته ما بين السياسة والثقافة، كانت الأولى ما أخذت بهواجسه كلّها، وهو المتحدّر من أسرة عربية يمنية، آل إليها الحكم في إشبيلية إبّان خلافة بني أمية في الأندلس[1]. وعلى الرغم من نجاحات محدودة في هذا المجال، لم يحقق ابن خلدون ما تاقت إليه نفسه من طموح كبير، ولم يجن من ذلك سوى المتاعب، من السِّجن، إلى الملاحقة، فالترحال شرقاً، أو غرباً نحو بقايا الأندلس (غرناطة). ولعل من حسن الحظ أن فشله في السياسة، جعله يتفرّغ للعلم، مصنّفاً وباحثاً، في تونس حيث أنجز كتاب العبر (وربما استكمله في القاهرة)، أو في قلعة ابن سلامة (غرب الجزائر)، حيث كانت «مقدّمته» الخالدة، التي حققت له من الشهرة، ما لم يكن ممكناً الوصول إلى قليل منها، لو استقرّ في منصب رفيع، مبدّداً طاقته في خدمة السلطان، شأن كثيرين تعاقبوا على الوزارة، وطواهم بعد ذلك النسيان.

وكان البلاط المريني يشهد حينذاك تألّقاً بفضل الرعاية التي سبق أن أحاط بها السلطان أبو الحسن العلماء والأدباء[2]، وبعض هؤلاء ممن عاصرهم ابن خلدون، أخذ عنهم علوم القرآن والحديث واللغة،

---

(١) ابن عذاري، البيان المغرب ج٢ ص١٢٥.
(٢) ابن خلدون، المقدمة ص١٠.

فضلاً عن العلوم العقلية التي كان الشيخ الآبلي أستاذه الأول فيها، وقد وصفه ابن خلدون بأنه شخصية فريدة في العلم الإسلامي[1]، فقد راكم إذاً ثقافة متنوّعة ومعمّقة، جعلته أكثر بصيرة بما يدور حوله من متغيّرات، اتخذ بعضها سمةً انقلابية في السياسة والاجتماع، وكان لا بدّ أن تستفزّ أفكاراً في عقل مثقف غير عادي، بدأ يخترق جدار التقليد إلى مفاهيم جديدة لم تكن مألوفة في زمانه. فهل كان ذلك ما قاده إلى ميدان التاريخ، من دون الميادين الأخرى التي أفاح فيها شيوخه الكبار، كالفقه والفلسفة على سبيل المثال؟

يتوقّف الباحثون عادةً عند حدثين بارزين، وربما مرتبطين في التأثير على مسار حركة التاريخ في المغرب الإسلامي، وهما: الغزو القبلي والطاعون، وذلك على بعد المسافة بينهما في الزمن. فقد أصاب المغرب من الخراب ما أصابه من غزوة بني هلال وبني سليم، بدءاً بمطلع المائة الخامسة للهجرة[2] (منتصف القرن الحادي عشر للميلاد)، وقد كانت كافية لإعادة «بسائطه خراباً، بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي كلّه عمراناً»[3]. كما عانى المغرب نكبة أخرى في منتصف القرن الثامن (١٣٤٨م)، وصفها ابن خلدون بـ «الطاعون الجارف» الذي «ذهب ـ حسب تعبيره ـ بأهل الجيل وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها»[4]. وإذا كان ابن خلدون سمع أو قرأ عن الغزو المدمّر للحضارة، ما كان كافياً لرسوخ صورته أو ملامح منها في وعيه التاريخي، فإن الطاعون الذي عاصره في مطلع شبابه، لم يكن من السهل محو نتائجه الكارثية من نفسه.

---

(١) محمد طه الحاجري، ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة ص٣٥.

(٢) المقدمة ص٢٦٥، إيف لاكوست، العلامة ابن خلدون ص٩١.

(٣) المقدمة ص٢٦٥.

(٤) المصدر نفسه ص٥٣.

لعل ذلك ما دفع ابن خلدون إلى الاهتمام بالتاريخ، ولكن من خلال رؤية مختلفة غير منقطعة عمّا سلف من تغيّرات انقلابية (التبدّل بالجملة)[1]، سواء تمثلت بالغزو أو بالطاعون، وكلاهما استهدف المغرب (البربر) وعبث بعمرانه. هذا في الجانب الخاص بفلسفة التاريخ التي تبلورت في صخب هذه التحوّلات على مساحة المغرب، وفي ضوء التجربة الخاصة، المواكبة لمرحلة استثنائية في تداعياتها المثيرة، والملائمة لانقلاب آخر في الفكر التاريخي. ومن النظرية إلى الواقع، فإن اتخاذ تاريخ المغرب حيّزاً ثانوياً في مرويات المشارقة، كان من الحوافز الأساسية لخوض ابن خلدون في ميدان التاريخ، وهي مهمة تصدّى لها بدافع نبيل وربما «وطني» يمكن أن يعبّر عنه، التنويه بفضل التاريخ وفوائده وشرف غايته، كما جاء في مطلع «المقدمة». فقد كانت واضحة إذاً الأهداف (المقاصد) لدى ابن خلدون، ومسوَّغةً أيضاً بالعمل على ملء فراغ لم يسبقه إليه أحد في المغرب، ولا يُلام على التقصير نحوه أحد في المشرق.

لقد اتخذ ابن خلدون، المسعودي مثالاً في هذا المجال، مُشيداً به نموذجاً في كتابة التاريخ على قاعدة الجغرافية، إلا أنه ـ والكلام للأول «عندما ذكر المغرب قصّر في استيفاء أحواله»[2]. ولكن ابن خلدون تجاهل ابن الأثير ـ الأقرب في الزمن إليه ـ الذي شاركه هواجسه من وجهة معاكسة، متنبّهاً إلى تلك الثغرة في قوله: «أرّخ كلّ منهم إلى زمانه، فالشرقي منهم أخلّ بذكر أخبار الغرب، والغربي قد أهمل أحوال الشرق.. فلما رأيت الأمر كذلك، شرعتُ في تأليف تاريخ جامع

---

١) المقدمة ص٣٥.
٢) المصدر نفسه ص٥٤.

لأخبار ملوك الشرق والغرب وما بينهما»[1]. ومع ذلك، لم يكن لدى ابن الأثير من المعطيات عن المغرب، قبائل وصراعات سياسية ومتغيرات اجتماعية واقتصادية، ما يشكّل بديلاً عن تاريخ شمولي، على نحو ما خطّط له المؤرخ المغربي. وبمعزل عن الدوافع الأخرى، إذا كانت ثمة دوافع غير التي سلفت الإشارة إليها، فإن ابن خلدون، كان تاريخ المغرب ما يعنيه في الأساس، أو ما يندرج اصطلاحاً في «التاريخ المحلي»، قبل أن يجد الفرصة لتوسيع دائرته باتجاه «التاريخ العالمي» بعد رحلته إلى الشرق[2].

٣

يقول ابن خلدون، ممهّداً لمصنّفه عن المغرب: «فأنشأت في التاريخ كتاباً.. وفصّلته في الأخبار باباً باباً، وأبديتُ فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً، وبنيته على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الأعصار.. ومن سلف من الملوك والأنصار وهم العرب والبربر، إذ هما الجيلان اللذان عُرف بالمغرب مأواهما وطال فيه على الأحقاب مثواهما..»[3]. وإذا كان تاريخ المغرب، وفاقاً لما سلف، الأساس في مشروع ابن خلدون معترفاً بعدم الاطلاع على أحوال الشرق، فإن الأخير الذي طالما جذب انتباه المثقفين المغاربة لم تغب أخباره حتى عن «المقدمة»، حيث ترددت أسماء وأعلام من مؤرخيه، الذين اقتبس عنهم أو جادلهم في مسائل تاريخية من المشرق والمغرب[4]. ولكن فيما

(١) الكامل في التاريخ ج١ ص٢.
(٢) المقدمة ص٧.
(٣) نفسه ص٩.
(٤) نفسه ص٥٤.

استغرق الشرقيون في التمهيد لتواريخهم بمقدمات عقيمة عن أحوال ما قبل الإسلام، تضمّنت سرداً لأخبار يختلط فيها التاريخ بالأسطورة، فإن ابن خلدون، مؤرخاً، لم يشأ الخروج على التقليد، مقدِّماً لكتابه (العبر) بمثل ما نهج عليه أسلافه في مروياتهم عن أحوال الأمم القديمة، ولكن مروياته كانت أكثر تهذيباً وأقل أسطرة مما ذهبوا إليه، كما طغت لديه أخبار العرب وأنسابهم على ما عداها من أخبار تلك الأمم. وإذا كانت مقدمة «العبر» تندرج في التقليد، كما الكتاب بصورة عامة، فإن ابن خلدون المفكر، لم يعد معنياً بهذه القواعد في «مقدمته» التي تمرّدت على ما هو مألوف، بوضعه أسس المنهج المبني على رؤية العقل. وفي ضوء ذلك ما يحسمُ الجدل بأن «المقدمة» كُتبت بعد «تاريخه» وليس قبله، وبالتالي فهي منفصلة عن الأخير الذي صنّفه في تونس عندما اتخذ قراره باعتزال السياسة (١٣٧٨م)، ومن ثمّ انكبّ مع خلاصة تجربته وتأملاته، على وضع المقدمة في قلعة ابن سلامة، فيما المحطة الثالثة لهذه المرحلة، كانت في القاهرة، حيث شغل مناصب في التدريس والقضاء، وربما أضاف حينئذٍ إلى «العبر» أخباراً عن المشرق، قبل وفاته في هذه المدينة (٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م)[١].

٤

لم تكن دوافع ابن خلدون إذاً إلى كتابة تاريخ عن المغرب، هي نفسها التي أملت عليه كتابة المقدمة، انطلاقاً من هواجس راكمتها المفاهيم السائدة، ومن ثمّ ضرورة تطويرها، وفاقاً لمتغيرات الأزمنة. فالتاريخ من هذا المنظور، ليس مجرد وتيرة بطيئة الانسياب، ولكنه

---

(١) محمد طه الحاجري، ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة ص١٢٤.

عملية متحركة، وأحياناً انقلابية، مما يجعل الحاجة ماسّة إلى اكتناه طبيعة «أحوال العمران»[1]، شرطاً أساسياً في تفسير ظاهراته. ولن نعرض في هذا السياق لمناقشة توصيف التاريخ لدى ابن خلدون، فيما إذا كان بين الفلسفة أو العلوم، وهما مصطلحان تردّدا في المقدمة، فقد كان واضحاً إخراجه من العلوم الدينية (التقليدية) التي كان يُعتبر جزءاً منها، ليصبح علماً، لا يندرج تماماً في العلوم العقلية، ولكنه يشترك معها في مبدأ السببية التي تشكّل أحد أبرز عناصر الأخيرة. وفي ضوء ذلك تتحدّد معالم المنهج في الشكل والمضمون، إذ التاريخ ـ كما يراه ابن خلدون ـ «في ظاهره لا يزيد علىٰ إخبارٍ عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، تنمو فيها الأقوال وتُضرب فيها الأمثال، وتُطْرف بها الأندية إذا غصّها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تغلّبت بها الأحوال، واتّسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال، وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق»[2].

إن أهمية ما جاء في النصّ السالف، ترقى عن التعريف بالتاريخ بما يخصّ موضوعة الإنسان والزمان[3]، منحصراً في «الظاهر» الذي توسّله المؤرخون الأوائل، إلى البحث عن أسباب وعلل، يكتنه المؤرخ أبعادها، عبر اكتناه «الباطن»، وصولاً إلى تحديد مسار يؤدي إلى مقاربة الحقيقة. وإذا كان المسعودي الذي حاز إعجاب ابن خلدون، في

(١) المقدمة ص٦.
(٢) المقدمة ص٢.
(٣) السخاوي ص٧.

اعتماده منهجاً نقدياً بصورة ما في أخباره[1]، فإن ابن الأثير الذي يرجح أنه اقتبس عنه بعض أخبار المشرق، قد سبقه، وإن بصورة مبتسرة، في تحديد مفهوم التاريخ، بناءً «على التجربة والعواقب (النتائج)، وعلى أساس الظاهر والباطن»، المترادفين لديه مع «القشرة واللبّ أو العقل المسموع والعقل المطبوع»[2].

لا ندري في الواقع مدى علاقة ابن خلدون بمؤرخي الشرق واطّلاعه المباشر على أعمالهم؟ فقد وردت في المقدمة ـ عدا المسعودي ـ أسماء كلٍّ من ابن إسحق والطبري وابن الكلبي والواقدي وسيف بن عمر، هؤلاء «المشاهير»[3] كما يسميهم، نوَّه بأمانتهم المعتبرة في «تواريخ الأمم والدول»[4]. وقد استثنى منهم مشاهير آخرين مثل البلاذري واليعقوبي، مع الإشارة إلى أن سيف الذي سبق ذكره بين هذه المجموعة كان إخبارياً لا تتمتّع بعض مروياته بالثقة. وثمة ما يثير اللبس، هو الفصل بين هؤلاء «المشاهير» المُنوّه بهم، وبين الذين تعاقبوا بعدهم ممن أفسدوا أخبار السلف وعبثوا فيها، مع العلم أن هذه الأخبار كانت في معظمها إن لم تكن كلها، مقتبسة عن «الأئمة» الأوائل. هذا ما يعبّر عنه قوله: «إن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطّروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوها، وزخارف من الروايات المضعفة لفّقوها ووضعوها، واقتفى تلك الآثار الكثير من

---

(1) صائب عبد الحميد، فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي ص٢٢٨.

(2) رأيتُ العقل عقلين ... فمطبوع ومسموع
فلا ينفع مسموع ... إذا لم يك مطبوع
الكامل في التاريخ ج١ ص٦ ـ ٧.

(3) المقدمة ص٣.

(4) المكان نفسه.

بعدهم واتبعوها وأدّوها إلينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع ولم يراعوها، ولا رفضوا ترّهات الأحاديث ولا دفعوها..»[١].

وإذ لم يحدّد ابن خلدون من هم «الفحول»، فإن المقصود بهم من دون شك، أولئك الذين صنّفوا الأخبار ودونوها، لاسيما الطبري الذي صرّح ـ كما سبقت الإشارة ـ بما يطابق ما اتهم به «المتطفلون» ممن أدّوا الأخبار كما سمعوها. هنا يقع ابن خلدون في التناقض، في تمييزه بين جيل مؤسس وأجيال بعده، فيما كانت المآخذ في المقدمة تطال في المبدأ «الفحول» باعتبارهم مصدر المرويات المكرّسة لدى الأجيال بصورة عامة، مؤكداً على ذلك في سياق النقد لمروية البرامكة التي «تناقلها ـ حسب قوله ـ المؤرخون كافة»[٢]. ألم يعترف ابن الأثير بأنه اقتبس أخبار القرون الثلاثة الأولى عن الطبري[٣]، مقتفياً منهجه، في التاريخ بحسب السنين؟ وهل ينطبق عليه في هذه الحالة الوصفُ بأنه من المتطفلين باعتباره متأخراً على أولئك المنوّه بهم من الأوائل؟. فثمة من يرى في الطبري «حاطب ليل» قضى سنين طوالاً في جمع ما تناهى إليه من أخبار لم تخضع، باعترافه للتحقيق، فيما ابن الأثير، في تماهيه مع سلفه في الاتجاه الموسوعي، لم يكن نسخة عنه، وإنما حذف أو أضاف[٤]، وفاقاً لرؤية لما تكن متاحةً للطبري في زمانه، من دون أن نبخس «تاريخ» الأخير أهميته مصدراً مهمّاً في التاريخ الإسلامي.

يقول ابن الأثير في سياق التحضير لمشروعه التاريخي: «فابتدأت بالتاريخ الكبير الذي صنّفه الإمام أبو جعفر الطبري، إذ هو الكتاب

---

(١) المقدمة ص٣.

(٢) المصدر نفسه ص٢٢.

(٣) الكامل ج١ ص٣.

(٤) المكان نفسه.

المعوّل عليه، والمرجوع عند الاختلاف إليه، فأخذت ما فيه من جميع تراجمه.. وقد ذكر هو في أكثر الحوادث روايات ذوات عدد.. وربما زاد الشيء اليسير أو نقصه.. وأودعت كل شيء مكانه. فجاء جميع ما في تلك الحادثة على اختلاف طرقها، سباقاً واحداً على ما تراه»[1].

وهكذا، فإن الذين وصفهم ابن خلدون بـ «الأمانة المعتبرة»، هم أنفسهم كانوا هدفاً للنقد والتجريح، ومنهم على سبيل المثال الواقدي والمسعودي نفسه، قائلاً «بأن في كتبهما من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الإثبات ومشهور بين الحفظة والثقات»[2]. وقد سار في هذا الاتجاه المؤرخ أومليل، مؤكداً على الموقف السلبي لابن خلدون من أسلافه، إلا أن الأخير على الرغم من المآخذ عليهم، فقد اعترف بقيمة مروياتهم وريادتها في التاريخ الإسلامي. ولكن هذه الريادة أو «الإمامة» لم تَخلُ دون وقوعهم في أخطاء كثيرة، «استقرّت ـ حسب تعبير أومليل ـ في تواريخهم، ولم تعد بحاجة إلى أن تسندها أسانيد، فالسلطان المعنوي لهؤلاء الأئمة، كافٍ وحده لضمان صحتها.. وهكذا استقرّ الخطأ ابتداءً من أئمة التاريخ أنفسهم، وصار يُتناقل عبر أجيال المؤرخين»[3].

ومن هذا المنظور، كان «التقليد» الذي اتّسم به الأوائل من الأئمة، وما انفك ديدن الأجيال اللاحقة بصورة عامة، ما تردّد مراراً في المقدمة، مجسِّداً إحدى نقاط الضعف البارزة في المصنفات التاريخية السالفة، مع استثناء بصورة ما ـ كما سبقت الإشارة ـ للمسعودي من بين

---

(١) ابن الأثير، الكامل ج١ ص٣..
(٢) المقدمة ص٣ ـ ٤.
(٣) الخطاب التاريخي ص٦٣.

هؤلاء النخب الذين كرّسوا تقليداً لما يزل قائماً لقرون طويلة بعدهم. هذا ما عبّر عنه ابن خلدون ـ منتقداً بشدّة الذين اتكأوا على السلف أو بالتحديد، الذين اقتبسوا أخبارهم من دون تمحيص أو تدقيق ـ في قوله: «لم يأت بعد هؤلاء (الأوائل)، إلاّ مقلّد وبليد الطبع والعقل، أو متبلّد ينسج على ذلك المنوال، ويحتذي منه بالمثال، ويذهل عمّا أحالته الأيام من الأحوال، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال»[1].

كان التقليد إذاً، من المأخذ الأولى لإبن خلدون على أسلافه الذين «يكررون في موضوعاتهم الأخبار المتداولة بأعيانها، اتّباعاً لمن عني من المتقدّمين بشأنها، ويغفلون أمر الأجيال الناشئة في ديوانها»[2] حسب قوله، ما شكّل حافزاً لقراءة جديدة للتاريخ الإسلامي ومتغيراته، والعوامل المؤثرة فيه. ولن يكون ذلك من دون توضيح «المقاصد»، التي تجعل هذه القراءة خاضعة لمفاهيم تحدّدها مرجعيتان: النصّ والعقل.

وفي ضوء ذلك، فقد أخذ ابن خلدون على أسلافه، تدوينهم أو نقلهم أخباراً غير واقعية، وهو ما عبر عنه «بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوها»[3]، وهي أخبار ساق أمثلة منها في «مقدمته»، كما هي ملحوظة في مرويات أخرى لم تأتِ الأخيرة على ذكرها، مثل رواية ابن سبأ للإخباري سيف بن عمر في تاريخ الطبري[4]، وهي شبه متفق عليها بأنها من الأخبار المدخولة[5]، عدا مرويات كان واضحاً فيها الانحياز

---

(١) المقدمة ص٤.
(٢) المصدر نفسه ص٥.
(٣) المصدر نفسه ص٣.
(٤) انظر رواية ابن سبأ في تاريخ الطبري ج٤ ص٣٤٠ وما بعدها.
(٥) انظر طه حسين، الفتنة الكبرى ص١٣٢ وما بعدها، انظر أيضاً كتابنا عبد الله ابن سبأ، إشكالية النص والدور الأسطورة ص ٤٣ ـ ٤٤.

للسلطة، في وقت افتقد المؤرخ حينذاك إلى هامش من الحرية، يجعله أكثر موضوعية في مروياته التي خلطت بين الوهم والحقيقة، بمثل ما افتقدت إلى عنصر السببية في الخبر التاريخي الذي جاء في الغالب رمادياً، لا يعكس المناخ العام للمرحلة. هذا ما تنبّه له ابن خلدون في قوله: «إذا تعرضوا لذكر الدولة، نسقوا أخبارها نسقاً، محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً، لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها وأظهر من آيتها، ولا علّة الوقوف عند غايتها، فيبقى الناظر متطلّعاً بعدُ إلى افتقاد أحوال الدول ومراتبها، مفتّشاً عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها، باحثاً عن المُقنع في تباينها تناسبها»[1].

هؤلاء ردّدوا ما سمعوه أو دوّنوا ما استقر في الذاكرة أو في بعض الروايات المكتوبة، ثم تناقلوه جيلاً بعد آخر، ولم ينفكوا ـ حسب قوله ـ «يكرّرون في موضوعاتهم الأخبار المتداولة بأعيانها.. ويغفلون أمر الأجيال الناشئة في ديوانها بما أعوز عليهم من ترجمانها، فتُستعجم صحفُهم في بيانها»[2].. هؤلاء إذاً لم يقعوا في التكرار فحسب، بل في الغموض الناجم كليهما عن غياب التحقيق في أخبارهم وعدم إدراك أسبابها، ما يجعل مقارنة الحقائق فيها أمراً بالغ الصعوبة.

التقليد، الوهم، إغفال التعليل، «الذهول عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدّل الأعصار ومرور الأيام»[3]، ما أخذه ابن خلدون على تراث السلف، بالإضافة إلى ما عبّر عنه بـ «العمران»، ومن دونه ليس ممكناً فهم طبيعة الحدث التاريخي المتغيّر مع تغيّر الاجتماع

---

(١) المقدمة ص٥.

(٢) المكان نفسه.

(٣) المصدر نفسه ص٤٧.

البشري، وفاقاً للتحوّل في المجتمعات عبر الأزمنة، وتطور أنماط إنتاجها من الاقتصاد البسيط (البدوي) إلى الاقتصاد المعقّد (الحضري)[1]. ولعل العمران من هذا المنظور يختزل الفكر الخلدوني في هذا المجال، مفضياً إلى نظرية متكاملة تحدّد معالم الطريق باتجاه ما يُمكن التعبير عنه بـ «المنهج المقارن»[2] في علم التاريخ.

يقول ابن خلدون، شارحاً القصد من نظريته السالفة: «لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبّر من الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التّوحش، والتأنّس والعصبيات وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال. ولما كان الكذب متطرّقاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه، فمنها التّشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر، أعطته حقّه من التمحيص والنظر حتى تتبيّن صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيّع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك التّشيع غطاءً على عين بصيرتها من الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله»[3].

ويضيف في هذا السياق: «من الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح. ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنّه وتخمينه فيقع في

---

(١) أومليل، المرجع السابق ص٦٦.

(٢) محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص٧٨٩.

(٣) المقدمة ص٥٧ ـ ٥٨.

الكذب. ومنها توهم الصدق وهو كثير، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين، ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع، لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنّع، فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنّع على غير الحق في نفسه. ومنها تقرّب الناس في الأكثر لأصحاب التجلّة والمراتب، بالثناء والمدح وتحسين الأحوال، وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض بها الأخبار على غير حقيقة.. ومن الأسباب المقتضية له أيضاً، وهي سابقة على جميع ما تقدّم، الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كلّ حادث من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً، لا بدّ له من طبيعة تخصّه في ذاته، وفيما يَعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب»[1].

لعل هذه «الوثيقة»، تشكّل قانوناً في البحث التاريخي، ودليلاً للمؤرخ إلى منهج علمي لا تكتنفه الشوائب أو «الأخبار المستحيلة»، وكلّ ما يتنافى مع فهم طبيعة أحوال العمران في الموضوعة التي يؤرخ لها. فالعمران إذاً ـ في المفهوم الخلدوني ـ شامل للمآخذ ونقيضها، أي الشروط التي تتيح الخروج من التبعية للموروث، إلى استخدام البصيرة في التمييز بين الأخبار الموهومة والواقعي منها. ومن الضروري التوقف في هذا السياق عند العناصر الآتية، مما تضمّنته الوثيقة وهي:

١ ـ تحديد مفهوم العمران في ما يعرض للاجتماع الإنساني من تقلبات، وما يعكسه ذلك على نمط الإنتاج غير المستقر، ما يجعل التاريخ متغيّراً مع تغيّر طبيعة العمران.

٢ ـ التحزّب، (أو التشيع) للآراء والمذاهب، يفقد المؤرخ صدقيته، فيما «الاعتدال» يجعله أكثر موضوعية في مقاربة حقائق التاريخ.

---

(١) المقدمة ص٥٨.

٣ ـ ضرورة «التمحيص» في الخبر لتبيان الصدق من الكذب فيه، على أن يكون المؤرخ ذا بصيرة في قراءة مبنية على النقد.

٤ ـ «الثقة بالناقلين» تؤدي إلى توهم الصدق الذي يستدرج المؤرخ إلى الأخذ بأخبارهم دونما تحقيق، على أساس أن هؤلاء أئمة في مجالهم، وأخبارهم لا يرقى إليها الشك.. فلا بدّ إذاً من تمحيص لهذه الأخبار على قاعدة «التعديل والتجريح».

٥ ـ الذهول عن المقاصد، بمعنى أن هؤلاء النقلة أو معظمهم، لم تكن لديهم خطة محدّدة في ما عرضوا له من أخبار مسموعة أو مكتوبة، اعتقدوا بصحتها، فيما كثيرها حافل بالأخطاء والمبالغات.

٦ ـ الاقتباس (النقل) دونما تمعّن، مردّه إلى الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع، ما يجعل المؤرخ في هذه الحالة أسيراً للخبر بصورته الملتبسة، وربما المغايرة أحياناً لاقتناعاته.

٧ ـ التقرّب من السلطان والتزلف له، كانا في الغالب من شأن المؤرخ، مروِّضاً الأخبار لمصلحة الطبقة الحاكمة وإبراز فضائلها، ولم يكن غير مألوف أن نجد بعض المؤرخين، ينافس الشعراء في بلاط الخلفاء والأمراء، من أمثال الزهري والواقدي والبلاذري، وبعضعهم الآخر وضع تواريخ لأجلهم، كالزبير ابن بكّار في كتابه «الأخبار الموفقيات»، المرفوع لأبي أحمد الموفق أخي الخليفة المعتمد والقابض على زمام السلطة في بغداد، والعتبي في كتابه «تاريخ اليميني» الذي صنّفه تكريماً للسلطان محمود الغزنوي، الملقّب بـ «يمين الدولة»، وكذلك القاضي ابن شدّاد في «النوادر ـ السلطانية والمحاسن اليوسفية»، وهو عبارة عن سيرة لصلاح الدين يوسف الأيوبي، إلى كثيرين كانوا في

حاشية الحكام وصنّفوا تواريخ تعبّر عن ميولهم، أكثر مما تجسّد الوقائع على الأرض.

٨ ـ عود على بدء، يؤكد ابن خلدون في ختام نصّه السالف، على نظرية العمران التي يعتبرها سابقة على جميع ما تقدّم، إذ إن الجهل بطبائع الأحوال في العمران كان وراء الأخطاء التي وقع فيها الأسلاف من المصنفين، ممن كرسوا حالة الركود في مفهوم التاريخ، الخاضع من حيث المبدأ كما الأحوال في الاجتماع الإنساني للتغيير. فلكلّ حدث طبيعته الخاصة، وهي لا تستوي في الذات والموضوع، مع حدث آخر، ولا سبيل إلى اكتناه هذه الطبيعة بمعزل عن ثقافة «عمرانية» تساعد على تمحيص الخبر، أي تمييز الصّح عن الخطأ فيه.

٥

نتعرّف، مما تقدم، مفهوم ابن خلدون للتاريخ، على الرغم من عدم تبنّيه مصطلحاً محدّداً في هذا السياق، إلا أنه فيما أورده من مآخذ، وما قابلها من شروط لقراءة تنطلق من تفكيك النّص، ومن ثمّ إعادة تركيبه بعد إخضاعه للتمحيص، واستبعاد الوقائع المستحيلة، كذلك التحذير من الثقة المطلقة بالناقلين، وهم في غالبيتهم محابون للسلطة، إلى جانب المعيار الأساسي الذي ركّز عليه وهو الإحاطة بأحوال العمران وطبائعه. . كل ذلك يُؤكد المنحى العلمي في الفكر الخلدوني، لاسيما في اعتماد السببية عنصراً مهماً في القراءة الثاقبة للتاريخ. وبهذه الرؤية كان التشكيك بالروايات «الواهية» التي راكمت أخباراً ليست مما يقبله العقل، لمجافاتها الواقع والمنطق، أو باختصار ما عبّر عنه بـ «الهذيان»[1].

(١) المقدمة ص٢١.

إن مثل هذه الروايات لا تخلو منها مصنّفات، حتى تلك التي وضعها مؤرخ أشاد ابن خلدون به، كالمسعودي الذي بالغ، شأن آخرين، في أعداد الجيوش المتحاربة، آخذاً عليه ما أورده عن خروج موسى «ببني إسرائيل إلى التيه، وكان عددهم ستمائة ألف بالغ دون من ليس ببالغ»[١]، وقد علّق ابن خلدون على ذلك قائلاً: «يذهل (المسعودي).. عن تقدير مصر والشام واتساعهما لمثل هذا العدد من الجيوش.. ثم أن هذه الجيوش البالغة إلى مثل هذا العدد، يبعد أن يقع بينها زحف أو قتال لضيق ساحة الأرض عنها»[٢]. وفي السياق عينه ينتقد رواية سيف بن عمر، لتقديرها جيوش الفرس بقيادة رستم في معركة القادسية، بأنها بلغت مائتي ألفٍ أو أكثر[٣]. ولعل الأرقام، حتى في أيامنا، لا تزال مأخوذة بالمبالغة، فكان من البديهي أن يتصدى لها ابن خلدون، معتمداً على حيثيات الواقع والنظرة العقلانية إليه، متسائلاً في هذا السياق: «إذا استكشفتَ أصحاب الدواوين عن عساكرهم، واستنبطت أحوال أهل الثروة في بضائعهم وفوائدهم، واستجلبتَ عوائدَ المترفين في نفقاتهم، لن تجد معشار ما يَعدّونه»[٤].

إلى ذلك، ففي المرويات التقليدية متّسع لهذه المبالغات، المفعمة أحياناً بالأسطرة، وهي تندرج لدى ابن خلدون في توصيفات عدّة، مثل: الأخبار «الواهية»، أو «المدخولة»، أو «المستحيلة»[٥]، وغيرها مما يندرج حتى في مصنفات «الأئمة» من المؤرخين ومن تعاقب بعدهم،

---

(١) مروج الذهب ج١ ص٦١.
(٢) المقدمة ص١٣.
(٣) المصدر نفسه ص١٤.
(٤) المصدر نفسه ص١٦.
(٥) المصدر نفسه ص٢٢، ٤٢، ٥٨.

فاقتبسوها دونما «نظر أو تحقيق». ويستغرق ابن خلدون في شكوكه بهذا النوع من الروايات، وأكثرها معتمد في التواريخ القديمة، كتلك التي أوردها المسعودي عن «مدينة النحاس» في صحراء سجلماسة التي ظفر بها موسى بن نُصير إبّان غزوه للمغرب[1]، أو ما جاء به المفسرون للآية الكريمة: ﴿إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ ۝٧﴾[2]، بأن «إرم» مدينة بناها ابنٌ لعاد[3]، يُعرف بـ «شدّاد»، «في صحارى عدن.. وكان عمره تسعمائة سنة، وأنها مدينة عظيمة وقصورها من الذهب، وأساطينها من الزبرجد والياقوت»[4]، إلى آخر ذلك من «مزاعم.. أشبه بالخرافات» كما وصفها ابن خلدون[5].

ولقد درج المصنّفون الأوائل على مثل ذلك في مقدّماتهم، بدافع التعرّف إلى أحوال العالم قبل الإسلام، أمماً ورسلاً وملوكاً، معتمدين على أخبار متواترة، ومنها ما شكّل مادة سمر، كتلك التي كان يرويها كعب الأحبار ووهب بن منبّه وعبيد بن شرية، لمعاوية بن أبي سفيان الذي شغف بهذا النوع من القصص التاريخي[6]. هذه الروايات ليست مما يرفض بكامله، لاسيما القريبة العهد من الإسلام، ولكن الأخبار أو القصص الإخباري من العهود السحيقة، هي في الغالب تواتر شبه أسطوري، يفتقد إلى التوثيق، عدا أن تتبّع تفاصيلها ـ لو توفّرت ـ بدقّة، يحتاج إلى جهد فوق الطاقة، وهو ما اعترف به الطبري في قوله: «كان

---

(١) المصدر نفسه ص٦١.
(٢) سورة الفجر، الآية: ٨.
(٣) ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝٦﴾ [الفجر: ٧].
(٤) المقدمة ص٢٠.
(٥) نفسه ص٢١.
(٦) سهيل زكّار، التاريخ عند العرب ص٣٤ ـ ٣٥.

الاستقصاء في ذلك يقصُر عنه العمر وتطول به الكتب»[1]. ولعل ما حوته تلك المقدّمات من مادة مبتسرة، إنما جاء على سبيل العبرة ليس أكثر، إذ كان الإسلام، الهاجس الأساسي لأولئك الأسلاف، أخباريين ومصنّفين، باعتباره بداية مفصلية في تاريخ العرب المسلمين، وربما رأوا ـ حسب المؤرخ الخالدي ـ إلى ولادة حقيقية لتاريخهم بعد ظهوره أي الإسلام[2]، مما يتلاءم مع الحديث السالف: «الإسلام يجبّ ما قبله». بيد أن ذلك لا يصحّ إسقاطه بصورة شمولية، إذ الوثنية هي المقصودة بهذا القطع عن الماضي، ومن السذاجة تعميمه على مجمل التراث الديني (الحنيفية) أو الثقافي (الأدب، اللغة، التاريخ..).

هذا بالنسبة إلى «الأخبار المدخولة» في التواريخ القديمة، وهي أيضاً مما تخلّل مرويات عدة في التاريخ الإسلامي الذي توكأ وقتاً غير قصير على الأخبار الشفوية، من دون أن يكون المكتوب منها مختلفاً في هذا السياق عمّا سلف. فلطالما كانت المبالغات تجد لها محلاً فسيحاً في هذا التاريخ. وهي، شأن الأرقام، ما توقف عنده ابن خلدون مشكّكاً، حتى الرفض أحياناً، بأخبار ينفي عنها صفة الرواية، مستبدلاً بها الحكاية، بما تحويه الأخيرة من تلفيق، وتركيب مؤسس على الخيال أكثر من الواقع. ومن الأمثلة على ذلك، «الحكايات المدخولة للمؤرخين ـ والكلام لابن خلدون ـ ما ينقلونه كافةً في سبب نكبة الرشيد للبرامكة من قصة العباسة أخته مع جعفر بن يحيى بن خالد [البرمكي] مولاه، وأنه لكلفه بمكانهما من معاقرته إياهما الخمر، أذن لهما في عقد النكاح دون الخلوة حرصاً على اجتماعهما في مجلسه، وأن العباسة تحيّلت عليه

(١) تاريخ الرسل والملوك ج١ ص٦.
(٢) طريف الخالدي، فكرة التاريخ عند العرب ص٢٧.

في التماس الخلوة به [جعفر] لما شغفها من حبه حتى واقعها، زعموا في حالة سكر، فحملت ووشي بذلك للرشيد فاستغضب»[1].

هذه الرواية (الحكاية)، وقد وردت غير مُسندة في المقدمة، مقتبسة عن الطبري[2] مع تعديل ما في الصياغة، في حين أضاف المسعودي الدور الذي كان لأم جعفر في تشجيع الأخير على الزواج الفعلي بالعباسة[3]، مما أدّى إلى فورة الغضب لدى الرشيد وإيقاعه بالأسرة البرمكية، التي كانت عضده في الحكم وأطلق يدها في إدارة شؤون الخلافة. ولم تكتف المرويات بقضية العباسة سبباً وحيداً لنكبة البرامكة، ولكنها كانت أكثر تركيزاً عليها، وهي إن صحّت ربما جاءت في توقيتها، ما يلائم حملة الرشيد على هذه الأسرة، بعد صراع خفي على النفوذ بين الطرفين.

وهكذا رأى ابن خلدون إلى هذه الحادثة، بأنها من المدخول على التاريخ، إذ هي في تركيبها واهية، لاسيما في ذلك الوقت الذي كانت الخلافة ممسكة بزمام الأمور ولم تنحرف إلى حدّ شيوع الخمرة في مجالسها، لاسيما في ظلّ شخصية قوية مثل الرشيد، الذي أظهرته مرويات أخرى على غير تلك الصورة السائدة في بلاطه، ومنها ما ذكره الطبري أنه «كان يصلي في كل يوم مائة ركعة إلى أن فارق الدنيا»[4]، وهي معلومة تبناها ابن خلدون في المقدمة[5]. وإذا كان في ذلك من المبالغة ما هو مألوف في المرويات، فإنه على الأقل يعبّر عن الالتزام

(١) المقدمة ص٢٢.
(٢) تاريخ الرسل والملوك ج٨ ص٢٩٤.
(٣) مروج الذهب ج٣ ص٢٧٦ ـ ٢٧٧.
(٤) الطبري ج٨ ص٣٤٧.
(٥) المقدمة ص٢٧.

الديني للخليفة، بما يتنافى وجلسات الشراب الصاخبة في بلاطه، هذا عدا الدور الجهادي المتميز الذي تصدى له الرشيد ضد البيزنطيين، متفوقاً على أقرانه الخلفاء العباسيين في هذا المجال، مما يتفق وقول السيوطي فيه، بأنه «كان كثير الغزو والحج»[1].

وإذا كانت حادثة «العباسة»، في حيثياتها المتداولة، ما يستبعده المؤرخ، فإن الحسم لا يُشكل في المقابل مدخلاً إلى مناقشة هذه الموضوعة بأبعادها السياسية الراجحة أكثر من الشخصية. وقد يقع ابن خلدون في التقليد الذي طالما انتقده، في نفيه القاطع غير الموثّق لعلاقة العباسة بجعفر، انطلاقاً فقط مما تملكه الأولى من صفات تحول دون قيامها بما قامت به: «هيهات ذلك من منصب العباسة في دينها وأبويها وجلالها، وأنها بنت عبد الله بن عباس، ليس بينها وبينه إلاّ أربعة رجال هم أشراف الدين وعظماء المِلّة من بعده»[2]. . ثم تأخذه الحمية العصبية، متسائلاً: «كيف تلحم نسبها بجعفر بن يحيى وتدنّس شرفها العربي بمولى من موالي العرب؟»[3]. ويمكن التعقيب على ذلك بتساؤل، فيما إذا كان الزواج قد حدث فعلاً بين الاثنين؟ وفي حال وقوعه، شكلاً أو مضموناً، فإن الرشيد أقرن شقيقته الأثيرة بشخصية أثيرة أيضاً لديه، وكانت من أبرز شخصيات المرحلة بعد الخليفة. وثمة تساؤل آخر، فيما إذا كانت خلفية هذه الحادثة، ما افتعله الإخباريون في سياق البحث عن سبب مباشر للنكبة التي فاجأت الجميع، مع الترجيح بأن رواية الزواج في مجملها مختلقة وليست لها قيمة تاريخية.

---

(١) تاريخ الخلفاء ص٢٨٣.

(٢) المقدمة ص٢٣.

(٣) المصدر نفسه ص٢٥.

ولعل هذه الرواية التي اتخذها ابن خلدون، أنموذجاً في سياق النقد لمغالط المؤرخين الأوائل، لا تستحق ما ذهب إليه من إسهاب، كان جلّه منصبّاً على نفي «معاقرة الرشيد الخمر»[(١)]، مع العلم أنه قارب جوهر المسألة البرمكية، واكتنه مبكراً سببها الموضوعي الراجح، بأنها أحد وجوه الصراع على السلطة الفعلية، والذي ما انفك متداعياً منذ نشأة خلافة بني العباس. يقول ابن خلدون: «إنما نكب البرامكة ما كان من استبدادهم على الدولة واحتجافهم[(٢)] أموال الجباية، حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه، فغلبوه على أمره وشاركوه في سلطانه، ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه. فعظمت آثارهم وبَعُد صيتهم، وعمروا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء من وُلدهم وصنائعهم، واحتازوها من سواهم من وزارة وكتابة وقيادة وحجابة وسيف وقلم»[(٣)].

لم يكن ابن خلدون بحاجة إلى أكثر من ذلك في تسويغه لنكبة البرامكة، مع العلم أن المبالغة ليست خافية في النصّ السالف الذي تظهر فيه صورة الرشيد القوي في الدرك الأدنى من الضعف والمهانة، مما لا نجده بهذا التفصيل في المرويات التاريخية التقليدية. فقد كانت الأسرة البرمكية، الوحيدة التي اتّسم دورها بالاستمرارية في خلافة بني العباس، وذلك منذ أن تولى مؤسسها في الإسلام خالد بن برمك، الشؤون المالية في عهد المنصور، وتقلّد ابنه يحيى الوزارة في عهد الرشيد، وقيام ابنيه، الفضل وجعفر، بدور استشاري للخليفة نفسه.. هذا الدور لم ينجح فيه الآخرون من الوزراء الفرس، الذين انتهوا إلى

(١) المصدر نفسه ص٢٦.
(٢) وردت بمعنى التخمة في لسان العرب ج٩ ص٣٩.
(٣) المقدمة ص٢٤.

القتل، من أبي سلمة الخلاّل (وزير آل محمد) والمورياني (وزير المنصور)، إلى الفضل بن سهل (وزير المأمون)، ودائماً كانت الأسباب سياسية، في وقت كانت السيادة للخلفاء العرب، على حساب الفرس الذين تاقوا إلى مشاركة فعلية في السلطة. وهذا ما كان بين الرشيد، الخليفة القوي الشخصية، وبين البرامكة الذين تعاظم حضورهم في الإدارة، إلى حدّ ربما أصبحوا معه يبتّون بالمسائل الكبرى دون العودة إلى الخليفة، حتى قيل إن يحيى بن خالد كان يدخل دون استئذان إلى مجلسه[1]. ولم يكن الرشيد يأبه لذلك، ولكن حدث ذات يوم أنه ردّ السلام بفتور على البرمكي، فعلم الأخير «أن أمرهم قد تغير»[2]، وكان إحساسه صادقاً، لأن الخليفة صمّم حينئذٍ على وضع حد للنفوذ الطاغي لهذه الأسرة، وكان قراره سياسياً في الصميم.

وثمة ما لفت ابن خلدون في المرويات التقليدية، في سياق الصراع السياسي أيضاً، ولكن بين القوتين المتنافستين في القرنين الرابع والخامس للهجرة، وهما الخلافتان العباسية والفاطمية. فقد انطلقت الأخيرة في ظل دعوةٍ (الإسماعيلية) كانت قد انشقّت عن الحركة الشيعية (الإمامية)، وما لبثت بعد نضال طويل في الخفاء أن سيطرت على المغرب، معتمدة على دعم البربر لاسيما قبيلة كتامة، في تأسيس سلالة جديدة (الفاطمية)، أو «العبيدية»، تيمُّناً باسم أول خلفائها عبيد الله المهدي. وكان المشروع المركزي للفاطميين يرمي إلى إسقاط الخلافة العباسية «غير الشرعية» بالنسبة إليهم، والذي تبلور خصوصاً بعد فرض سيادتهم على مصر وتوسعهم نحو الشام، حيث واجهوا ـ على الرغم من

(1) الطبري ج8 ص287.
(2) المكان نفسه.

وصولهم أكثر من مرة إلى دمشق ـ تحديات صعبة، أمام استنفار القوى الموالية للعباسيين، أو الدائرة في فلكهم، مما عوّق مشروعهم الذي انتهى أخيراً إلى الفشل. ولكنهم على المستوى الحضاري حققوا نجاحاً باهراً في مصر، التي ما زالت تحمل بصمات تراثهم في الوعي الشعبي، الثقافي والاجتماعي، حتى اليوم.

وإذا كان الفاطميون قد طعنوا في خلفاء بغداد، باعتبارهم مغتصبين للخلافة، فإنهم لم يعرضوا لنسبهم بالتشكيك، فيما هؤلاء لم يدّخروا جهداً في استنفار محازبيهم وأدواتهم الإعلامية، لتشويه صورة خصومهم الذين شكلوا خطراً مباشراً عليهم، طاعنين في انتمائهم لأهل البيت. وقد ناقش ابن خلدون هذه المسألة، واتخذها مثالاً آخر على جنوح المؤرخين عن الحقائق، تملّقاً لأهل الحكم، واصفاً مروياتهم المعادية للفاطميين بـ«الأخبار الواهية»، ومنها ـ حسب قوله ـ «ما يذهب إليه الكثير من المؤرخين والأثبات[1] في العبيديين خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة من نفيهم عن أهل البيت صلوات الله عليهم، والطعن في نسبهم إلى إسماعيل (الإمام) ابن جعفر الصادق. يعتمدون في ذلك على أحاديث لُفِّقت للمُستضعفين من خلفاء بني العباس، تزلّفاً إليهم بالقدح فيمن ناصبهم، وتفنناً في الشمات بعدوهم.. ويغفلون عن التفطّن لشواهد الواقعات وأدلّة الأحوال التي اقتضت خلاف ذلك من تكذيب دعواهم والردّ عليهم. فإنهم متفقون في حديثهم عن مبدأ دولة الشيعة، أن أبا عبد الله المُحتسب لمّا دعا بكتامة للرضى من آل محمد واشتُهر خبره وعُلم تحويمه على عبيد الله المهدي وابنه أبي القاسم، خشيا على أنفسهما، فهربا من المشرق محلّ الخلافة واجتازا بمصر، وإنهما خرجا

(١) بمعنى الشك. لسان العرب ج٢ ص٢٠.

من الإسكندرية في زي التجّار... ثم كان بعد ذلك ما كان من ظهور دعوتهم بالمغرب وإفريقية ثم باليمن، ثم... بمصر والشام والحجاز، وقاسموا بني العباس في ممالك الإسلام... وكادوا يلجون عليهم مواطنهم ويزايلون سلطانهم»[1]. ويتابع ابن خلدون متسائلاً: «كيف يقع هذا كله لدعي في النسب يكذب في انتحال الأمر... ولو كان أمر العبيديين كذلك، لعرف ولو بعد مهلة؟. فصاحب البدعة لا يُلبّس في أمره ولا يُشبّه في بدعته، ولا يكذّب نفسه فيما ينتحله»[2].

وهكذا، في رأي ابن خلدون، أن خشية خلفاء بني العباس، ممن يُطلق عليهم صفة «المستضعفين»[3]، من خطر الفاطميين، كان وراء هذا الطعن في نسبهم، آخذاً على فقيه كالقاضي الباقلاني، الانجرار إليه[4]، وعلى آخرين وقعوا تحت تأثير هذه الحملة، النّابعة من التعصّب لخلافة مستضعفة، ولم يبق لها سوى بقية من الهالة المعنوية المستمدة من الصلة بأهل البيت، فيما أنكروا ذلك دونما حجج وقرائن على السلالة الفاطمية. هذا مع العلم أن عدداً غير قليل من الفقهاء لم يماشوا الباقلاني في موقفه، مثل الشريفين الرضي والمرتضى والإسفراييني والأيبورَوي، وسواهم من أعلام الفقهاء في بغداد، وكانت «شهادتهم ـ حسب ابن خلدون ـ في ذلك على السَّماع، لما اشتهر وعُرف بين الناس ببغداد وغالبها شيعة بني العباس الطاعنون في هذا النسب»[5].

ليست غاية ابن خلدون، من إثارة هذه المسألة، الدفاع عن

---

(١) المقدمة ص٣٣ ـ ٣٤.
(٢) المصدر نفسه ٣٤ ـ ٣٥.
(٣) المقدمة ص٣، ٣٦.
(٤) المصدر نفسه ص٣٥.
(٥) المصدر نفسه ص٣٦.

الفاطميين أو التحزّب لهم، وإنما اتخذها مثالاً على ما تحتويه مصنّفات المؤرخين من أخبار «واهية» لم تخضع للتمحيص أو النقد، وظلّت تراكم نفسها على هذا النحو خلال الأزمنة. ولعله في انتقائه بعض هذه النماذج، كان يحاول تطبيق النظرية على الواقع، مُدقّقاً في ثنايا النصّ التاريخي، ومركّزاً على نقاط الضعف فيه، وصولاً إلى تساؤلات أو مقارنات يجري توظيفها، بما يلائم منطق الحدث وليس الرّكون لسلطته. وبهذه الرؤية عينها، يناقش موضوعة الأدارسة[1] الذين أقاموا دولتهم في المغرب الأقصى، وكانت المرويات متفقة على نسبهم «الحسني»، لاسيما وهم غير بعيدين في الزمن عن أصولهم (أهل البيت)، كما كانت متفقة على تداعيات ما حدث، من هرب إدريس أخي محمد بن عبد الله (النفس الزكية)، وتأسيس دولة شيعية في المغرب الأقصى حملت اسمه[2].

ومع ذلك وُجد من طعن في نسب الأدارسة، إرضاءً لبني العباس، وقد كانوا حينذاك في أوج قوتهم، إلا أن ذلك لم يُشكّل حملة مركّزة كتلك التي استهدفت الفاطميين، لاسيما وأن المغرب الأقصى، حيث قامت دولة الأدارسة، لم يعد حينذاك في هواجس العباسيين، بعد انفصاله عملياً عن السلطة المركزية.

وقد حمَّل ابن خلدون وزر الحملة على الأدارسة، لبني الأغلب[3]، وهم صنيعة الخليفة الرشيد الذي أقامهم خطّاً دفاعياً في

---

(١) المصدر نفسه ص٣٧.

(٢) توفي إدريس مسموماً بتدبير من الخليفة الرشيد، ولكنه ترك جنيناً من امرأة تزوج بها من البربر، وبعد ولادته حمل اسم أبيه، فيكون مؤسس الدولة الإدريسية بعد مساندة البربر له.

(٣) المقدمة ص٤٠.

أفريقية ضد الحركات الانفصالية في المغرب وما لبثوا أن تحولوا إلى دولة شبه مستقلّة، وكانوا يخشون من تمدّد تلك البؤرة الشيعية على حسابهم، ما دفعهم إلى التصدي لها، «طوراً باحتقار المغرب وأهله، وطوراً بالإرهاب بشأن إدريس الخارج به ومن قام مقامه.. تعريضاً باستفحاله وتهويلاً باشتداد شوكته... وطوراً يطعنون في نسب إدريس بمثل ذلك الطعن الكاذب تخفيضاً لشأنه...»[1]، حسب تعبير ابن خلدون. كما يحمّل وزرها إلى المؤرخين المغاربة ممن يصفهم بالانحراف عن أهل البيت الذين استعظم هذا النيل منهم، وهم الصفوة المنزهون عن كل ما ذهب إليه متحامل عليهم، من المغرضين والمتزلّفين»[2]، وكان حسبه في ذلك، ليس الدفاع عما يعتقد أنه الحقيقة فحسب، بل فيما يبديه من التزام ديني، متوسّلاً من خلاله الثواب والشفاعة من أهل البيت، وذلك استناداً إلى قوله: «لكنني جادلت عنهم في الحياة الدنيا، وأرجو أن يجادلوا عني يوم القيامة»[3].

ولعل ابن خلدون الذي كان دافعه في الأساس، تصنيف كتاب عن تاريخ المغرب، وجد على مساحة الأخير من النماذج، ما يلائم التوفيق بين النظرية والرواية، سواء اتّسمت هذه بنمط انقلابي أو اندرجت بين الأخبار «الواهية»، ممّا يعبّر في النتيجة عن مفهوم عقلاني، ينطلق من نفد النص (تمحيصه)، إلى حد إسقاط هالته التي «وهم» بها أسلافه: فالحقيقة، على رغم الغشاوة التي تحجبها أحياناً، ليس من الصعب مقاربتها، أو جزءٌ منها على الأقل، ولكن دون ذلك مداخل على المؤرخ أن يدركها بالبصيرة أولاً، وبالتعرّف ثانياً إلى

(١) المقدمة ص٤٠.
(٢) المصدر نفسه ص٤١.
(٣) المكان نفسه.

«قواعد السياسية وطبيعة العمران والأحوال العامة في الاجتماع الإنساني»[1] على حدّ تعبيره. ومن هذا المنظور، فإن ابن خلدون انطلاقاً مما قدّمه من أفكار سابقة لزمانها، كان رائداً في كتابة التاريخ على أسس علمية، الأمر الذي أكّد عليه المؤرخ الفرنسي «إيف لاكوست» في قوله: «إن البحث عن تفسير عقلاني للاضطرابات التي عانت منها إفريقية الشمالية، يفضي إلى مفهوم للتاريخ بوصفه علماً»[2].

ومن الواضح أن مآخذ ابن خلدون على أسلافه، الذين صنفوا تواريخهم اعتماداً على تواتر مرويات حفلت بمغالط ومبالغات، وأخبار بعضها شبه أسطوري، عدا التزلّف لذوي السلطان والسقوط في الأهواء والميول الخاصة، كانت حافزه للخوض في مشروعه التاريخي، وفاقاً لمعايير جديدة، ما انفكت يهتدي بها المؤرخون ـ أو من استطاع من غير التقليديين ـ في البحث التاريخي، وذلك في إطار منهج عقلاني، متحرّر من المفاهيم الراسخة في وعيهم عبر الأزمنة. فليس كل من صنّف في التاريخ يصبح مؤرخاً، إذ يحتاج الأخير إلى ثقافة شمولية تتعدى مجاله، إلى مجالات أخرى في العلوم الإنسانية والفقهية والجغرافية والاقتصادية فضلاً عن الأدب، وغير ذلك مما يرفد المنهج بحيوية، تفتح آفاقه على مدى أرحب لمقاربة الحقيقة التاريخية.. وهي عملية لا حدود ولا نهاية قاطعة لها، وإنما هي في صميمها محاولة إثر محاولة لمراكمات في هذا السبيل، بقدر ما تسمح به المرويات، التي لا مفرّ من العودة إليها، وإن كانت تنوء بأخطائها.

---

(١) المقدمة ص١٢.

(٢) العلامة ابن خلدون ص٧٨.

٦

إن التاريخ ـ كما سبقت الإشارة ـ في حالة تغيّر، متلائمة مع تغيّر أحوال العمران، وبالتالي متنافية مع «التقليد» الذي وجّه ابن خلدون انتقادات شديدة لرموزه وأقطابه «المشتهرين» و«المتطفلين» في آن. ولعل السؤال يفرض نفسه في هذا السّياق، إذا كان ـ وهو الذي اتخذ المغرب ميداناً لمفاهيمه الجديدة ـ قد اطّلع على أفكار سابقة رهصت بها المرحلة المبكرة في المشرق، خصوصاً ما أوردناه من قبل عن أبي معشر السندي، بأن «التواريخ أكثرها مدخول»[1]، أو توقف عند أقوال متناثرة جمعها «السخاوي» في «إعلانه»، وهي لا تخلو من إشارات ليست تختلف كثيراً عمّا ذهب إليه في مقدمته، لا سيما في معنى التاريخ وفائدته والغاية منه[2]، فعلى سبيل المثال، نجد تقارباً بين توصيف ابن الأثير للتاريخ في قوله: إن فوائدها (التواريخ) كثيرة ومنافعها الدنيوية والأخروية جمّة غزيرة»[3]، وبين قول ابن خلدون بعده: «اعلم إن فن التاريخ غزير المذهب، جمّ الفوائد، شريف الغاية». كما لا يختلف ابن خلدون في تأكيده على أن الحقيقة تفرض نفسها، وإن بدت واهية في المرويات التقليدية (الحق لا يُقاوم سلطانه والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه)[4]، عن سفيان الثوري الذي انطلق مبكراً في هذا المفهوم من خلال قوله: «لمّا استعمل الرواة الكذب، استعملنا لهم التاريخ»[5]، هذا

(١) الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ص٨٣.
(٢) المصدر نفسه ص٧، ٩، ٢٣، ٢٥، ٣٠، ٥٥، ٨٥، ١٦٢.
(٣) الكامل في التاريخ ج١ ص٦.
(٤) المقدمة ص١٢.
(٥) المصدر نفسه ص٣.
(٦) السخاوي، الإعلان ص٩.

بالإضافة إلى ما ذكره أبو إسحق بن إبراهيم الحموي في هذا السياق: «إنما الفائدة في التاريخ الإسلامي مع قربه من الصحة ذكره لعلماء هذه الأمة.. وذكر محاسنهم وعلومهم ومواعظهم.. وسيرهم التي يستدلّ العامل بها في أموره ويتدبّرها ويتفكّر بها فينتفع بما قالوه وعانوه.. وإن كان هذا العلم.. على ما نعتمده من العلوم الشرعية، ونتوخّاه من الفنون السمعية والعقلية»[1].

بيد أن الأفكار المبكرة لم يتأثر بها المؤرخون من السلف، وربما رأوا أنهم غير معنيين بما يتعدى جمعهم للروايات وتصنيفها، وبالتالي حفظها من الضياع، تاركين ـ كالطبري على سبيل المثال ـ تقييمها لمن يأتي بعدهم، ولم ينعكس على مفاهيمهم أي تغيير في هذا السبيل. ولذلك فإن أحداً لم يخض جدّياً في هذه المسألة قبل ابن خلدون الذي وجد في معطيات عصره وما رافقها من تداعيات عايشها عن كثب، أو اطّلع عليها موثقة من الماضي غير البعيد، ما يتيح له آفاقاً أمام مشروعه، واجداً في الوقت عينه في مرويات السلف من كبار المصنّفين، مادة خصبة للنقاش، والتأسيس لمفاهيم غير مألوفة في قراءة التاريخ. فكانت منظومة العمران محور مؤلفه الخالد (المقدمة)، مقترنة بالاجتماع الإنساني في مختلف شؤونه، من السياسة والاقتصاد والجغرافية والفقه والتصوف والعصبيات والعلوم والأدب، إلى التاريخ في تطوره البطيء والانقلابي، وكل ما يجعل هذه المقدمة في موقع الريادة الحقيقية.

أما بعد ابن خلدون، فكان من الصعوبة جداً، الإتيان بعمل مماثل للمقدمة، إذ هي بشمولها وعمقها وإبداعها، كانت غير قابلة للتقليد. وثمة من حاول في القرن التاسع الهجري، الخوض في موضوعة التاريخ

---

(١) السخاوي ص٢٥.

بوصفه علماً، مثل الكافيجي في «رسالته»، والسخاوي في «إعلانه»، والسيوطي في «شماريخه»[1]، ولكن من وجهة نظر دينية[2] «أكثر منها علمية»، ولم تتعد جميع هذه المصنفات التعريف بالتاريخ وإبراز فوائده وأغراضه، دون التعرض لمسائل المنهج بصورة جدية.

وإذا اتخذنا السخاوي مثالاً، فلن نجد في كتابه، ما يتجاوز ـ إلا قليلاً ـ عنصر الفائدة الذي جعله من هذا المنظور متحيزاً للتاريخ، كما يتضح في العنوان (التوبيخ لمن ذم التاريخ). وقد اتكأ على مقولات مقتبسه عن السندي والثوري والخزرجي وأبي إسحق إبراهيم الحموي، فضلاً عن ابن الأثير، وهي باستثناء ما أورده الأول، تدور في الفلك عينه من دون أن تخلو من التبسيط، على غرار قول الخزرجي: «لولا معرفة التاريخ لما اتّصل أحد من الخلف بشيء من أخبار السلف، ولا عُرف فاضل من مفضول، ولا امتاز معروف من مجهول»[3].

بيد أن السخاوي لم يخلُ كتابه من معايير ما يشترطها في المؤرخ، بأن «يكون عالماً عادلاً»[4]، ما يؤهله للنأي عن التعصب ويقوده إلى التمييز بين الخطأ والصح[5] في مروياته، ولا ينصاع للمديح والتزلف للحاكمين. ويبدو أن السخاوي اطّلع على مقدمة ابن خلدون، ولكن من الواضح أنه لم يتأثر بها على المستوى التنظيري، فقد ذكر سلفه عرضاً فيما خصّ فقط موضوعة «العبيديين»، ما يشير إلى أن السخاوي الفقيه، الموالي لخلافة بغداد، كان مشككاً بانتماء خصومهم إلى البيت النبوي،

(١) الشماريخ في علم التاريخ.
(٢) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون ج١ ص٢٦.
(٣) التوبيخ ص٣٢.
(٤) المصدر نفسه ص٧٣.
(٥) المكان نفسه.

ومن ثم يعرّض بمعتقد ابن خلدون، تعصّباً لبني العباس الذين وضع كتاباً في مناقبهم حسب قوله[١].

وهكذا يدرج السخاوي ردّه على ابن خلدون في سياق مفهومه الأساسي للتاريخ، مختزلاً بـ«الفائدة»، مما لم ينكره الأخير أيضاً، مقدّماً بهذه الكلمة لقوله: «كان ابن خلدون يجزم بصحة نسب بني عبيد الذين كانوا خلفاء مصر، وشهروا بالفاطميين، إلى علي رضي اللّه عنه، ويخالف غيره في ذلك، ويدفع ما نقل عن الأئمة من الطعن في نسبهم ويقول إنما كتبوا ذلك المحضر مراعاة للخليفة العباسي»[٢]. ويستغرب السخاوي أن يعمد ابن خلدون، وهو مخالف لعقيدة الفاطميين، إلى الدفاع عنهم، مُشدّداً على «سوء» معتقدهم «وكون بعضهم نُسبَ إلى الزندقة وادّعى الإلهية كالحاكم، وبعضهم في الغاية من التعصّب لمذهب الرفض، حتى قُتل في زمانهم جمع من أهل السُنَّة»[٣].

ومن المفارقات أن مؤرخاً عاش في القاهرة، يُدلي بمثل هذا الرأي، الذي قلّما صدر عن مؤرخ مصري، لا سيما المقريزي الذي وضع مصنّفاً[٤] من أفضل وأشمل ما كتب عن الفاطميين، ولم يخامره شك بنسبهم، هؤلاء الذين تركوا وراءهم حضارة فريدة، وكانوا من التسامح إلى حدٍّ أنهم لم يفرضوا دعوتهم (الإسماعيلية) على السكان، فيما ظل الفقهاء وخطباء المساجد الموالين للعباسيين في مناصبهم، ويمارسون بحرية شعائرهم، وفي طليعتهم أكثر المتشددين لخلفاء بغداد، خطيب المسجد الكبير عبد السميع بن عمر[٥]. كما يدحض ادّعاء

---

(١) السخاوي ص٩٥.
(٢) المصدر نفسه ص٩٤.
(٣) المكان نفسه.
(٤) اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا ج١ ص١٥..
(٥) النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب ج٨ ص٢٨.

السخاوي ما أورده المقريزي على لسان القائد جوهر باسم الخليفة المعزّ لدين الله، مخاطباً المصريين: «إن الإسلام سنّة واحدة وشريعة متّبعة، وهي إقامتكم على مذهبكم وأن تُتركوا على ما كنتم عليه من أداء الفروض في العلم والاجتماع عليه في.. مساجدكم، وثباتكم على ما كان عليه سلف الأمة من الصحابة.. وأن يجري الأذان والصلاة وصيام شهر رمضان.. والزكاة والحج والجهاد على أمر الله وكتابه وما نصّه نبيه ﷺ في سنّته، وإجراء أهل الذمة على ما كانوا عليه»[1].

وإذا حدث ما يخالف هذا النهج أو شيئاً منه في عهد «الحاكم»، فإن ذلك لم يكن إلا استثناءً، كاستثناء الأخير بين أقرانه، مما لا يصحّ تعميمه على خلافة دامت قرنين من الزمن في مصر. إلى ذلك فإن ابن خلدون، لم يورد ما أورده عن الفاطميين، دفاعاً عنهم أو انحيازاً إليهم، وإنما جاء ذلك على سبيل المثال بما يخصّ «الأخبار المدخولة»، سواء المحابية للحكّام، أو تلك المجافية للحقائق، نتيجة الجهل بأحوال الاجتماع الإنساني ومتغيراته. هذا مع العلم أن دعوة الفاطميين (الإسماعيلية)، ليست من تلك الأخبار المدخولة، إذ هي موثّقة في المصنّفات الرصينة، وإنما كان الطعن بنسبهم، ما دفع ابن خلدون إلى اتخاذ هذه المسألة أنموذجاً على ما تخلّل مرويات السلف من مغالطات وتحريفات. هذا الطعن الذي يبدو أنه لم يُروّج له إلا بعد سيطرة الفاطميين على مصر وتقدّمهم نحو الشام مهدّدين خلافة بني العباس.

كان التأكيد إذاً على «فائدة» التاريخ ـ عدا أفكار أخرى مبتسرة ـ ما اهتمّ به السخاوي في كتابه، معتمداً على اقتباسات وأراجيز في المفهوم عينه تداولها آخرون قبله[2]، من دون إبداء رأي خاص في ذلك أو تعليق

(١) اتعاظ الحنفا ج١ ص١٠٥.
(٢) الإعلان بالتوبيخ ص٦٥ وما بعدها.

يقارب النقد. والكتاب في تركيبه، يكاد يشكّل ترجمة لعدد من الفقهاء ممن كان له رأي في التاريخ، ويمكن اختزاله بهذا القول: «التاريخ» علم سامية شرفه، عالية بين الأنام غرفه، وفيه ما فيه من المنافع»[١]، بما يحمله ذلك من تكرار عقيم للمعنى عينه في مجمل الكتاب. وإذ هو (السخاوي) يصرّ على استخدام مفردة «العلم» في توصيفه غير المباشر للتاريخ، إلا أن أي تفسير لذلك بما يعني المعايير من نقد وتعليل وأسباب، لا نجد له أثراً في مصنّفه الذاهب في التقليد، ربما إلى أبعد ما ذهب إليه المؤرخون الأوائل، وقد يفوق أسلافه في التعصب الظاهر لمذهبه، حتى أنّ ابن خلدون لم ينج من الطعن في إحدى مرويات كتابه[٢].



لعلنا أخيراً أمام إشكالية محورية، وهي العلاقة بين نمطين في قراءة التاريخ: الأول يعبّر عنه جمهور التقليد من الفقهاء والمحدّثين ممن خالفوا ابن خلدون في آرائه ووجدوا فيها بدعاً غير مألوفة في زمانهم، والثاني ينحو إلى التجديد في المفاهيم وتبنّي منهجاً أشبه بصرح معماري[٣] على حدّ تعبير المؤرخ طريف الخالدي. فقد كان التاريخ على الرغم من لمعات نقدية بطيئة، لا يزال على الوتيرة عينها من التراكم، سواء كانت مروياته موثّقة بالسند، أو أنها خرجت عليه لانعدام الحاجة إلى ذلك بعد التدوين وانتشار الكتابة التاريخية.

---

(١) المكان نفسه.

(٢) المصدر نفسه ص٧١.

(٣) فكرة التاريخ عند العرب ص٢٨١.

وخلال نحو خمسة قرون، لم يطرأ أي تعديل على المناهج التي ظلّت تدور في هذا الفلك، وتعيد إنتاج تاريخ تطغى على صفحاته أخبار السلطة وما يحيط بها من شؤون السياسة والحرب، وبعض حياة البلاط وترف الحكام، حتى أن مرويات يتّسع مداها لأخبار ليست مما يهمّ المؤرخ، كأن تأتي على نساء الخليفة ولقبه وخاتمه وحاجبه...[١]، من دون أن تلفت إلى ما يجري وراء أسوار القصر.

هذا ما دفع ابن خلدون إلى «إحداث انقلاب ـ حسب تعبير المؤرخ أومليل ـ في الكتابة التاريخية»[٢]، كان محوره ربط الاجتماع الإنساني بالتغيير وهو سنّة في الطبيعة، ومن دونه ليس ممكناً اكتساب الأدوات الملائمة التي تجعل المؤرخ ممسكاً بزمام الموضوعة التي يخوض فيها. وقد لا يكون ابن خلدون مؤرخاً بالمعنى المباشر، إذ هو عندما يلج إلى الحدث، أو يتحوّل من النظري إلى الواقعي، يرتدّ إلى شيء من التقليد أو كثير منه، حتى في بعض حيثياته في «المقدمة»، وليس في «العبر» فقط. ومن ذلك مثال النكبة البرمكية، وما جاء في سياقها من نفي مطلق عن الخليفة الرشيد معاقرته الخمرة، ومحاولته دحض ذلك بأنه «كان يصلي في كل يوم مائة ركعة نافلة»[٣]، فضلاً عن رأيه في استحالة أن يحدث للعباسة ما حدث لها مع جعفر أكثر المقربين إلى الخليفة إلخ... فهو (ابن خلدون) من هذا المنظور يقع أحياناً فيما وقع فيه أسلافه ـ أمثال الطبري ـ من التقليد، كما أن رفضه لما ورد بشأن الرشيد والعباسة لا يستند إلى قرائن عقلية، سوى أن الخليفة حفيد أبي جعفر وهو «بمكان

---

(١) المقدمة ص٥١.

(٢) الخطاب التاريخي ص٢١٣.

(٣) المقدمة ص٢٧. هذه المعلومة مقتبسة عن الطبري: «كان الرشيد يصلي في كل يوم مائة ركعة إلى أن فارق الدنيا» ج٨ ص٣٤٧.

من العلم والدين»[1]. كذلك وعن استحالة حدوث زواج العباسة مع جعفر كونها حفيدة ابن عباس.. هذا عدا أنه يورد في أكثر من مكان في سياق «الأخبار الواهية» عن العبيديين ذكر إسماعيل مرفقاً بصفة «الإمام»[2]، مع العلم أنه لم يحمل هذه الصفة المنتقلة بعد الصادق إلى ابنه الثاني موسى (الكاظم) الذي لم يعترف به أنصار إسماعيل ـ وكان على الأرجح قد توفي في حياة أبيه ـ واختاروا محمداً ابنه إماماً، وهو السابع لديهم، والذي احتجب حتى ظهور أحد أحفاده عبيد الله المهدي، بعد إعلان الخلافة الفاطمية في المغرب[3].

ولكن ابن خلدون المفكر التاريخي، يبقى الأساس في التجديد، أو التحوّل الانقلابي في مفهوم التاريخ، والذي توخينا قراءته على هذه المساحة، في محاولة لاكتناه الأفكار التي تأسس عليها المنهج الخلدوني في الكتابة التاريخية، وهي ذروة ما وصل إليه العرب المسلمون في ذلك الحين. فإليه وحده يعود الفضل في إخراج التاريخ من العلوم الدينية التي كان مُلحقاً بها، ومتماهياً معها في التوثيق، إلى أن يكون علماً مستقلاً يعتمد معايير وقواعد خاصة به. وفي رأي بعض الباحثين أن ابن خلدون صنّف التاريخ بين علوم الفلسفة[4]، المقترنة بـ«الحكمة»، المتكرّرة في أكثر من مكان في المقدمة. ولكن إن صحّ اندراج الأخيرة في فلسفة التاريخ، إلا أن ابن خلدون تفادى على الأرجح، الربط بين التاريخ والفلسفة، إذ الأول يعتمد على أخبار تتصل بالواقع، فيما الثانية تقوم على أفكار ظنّية[5] ليست في الغالب مطابقة له.

---

(١) المقدمة ص٢٧.

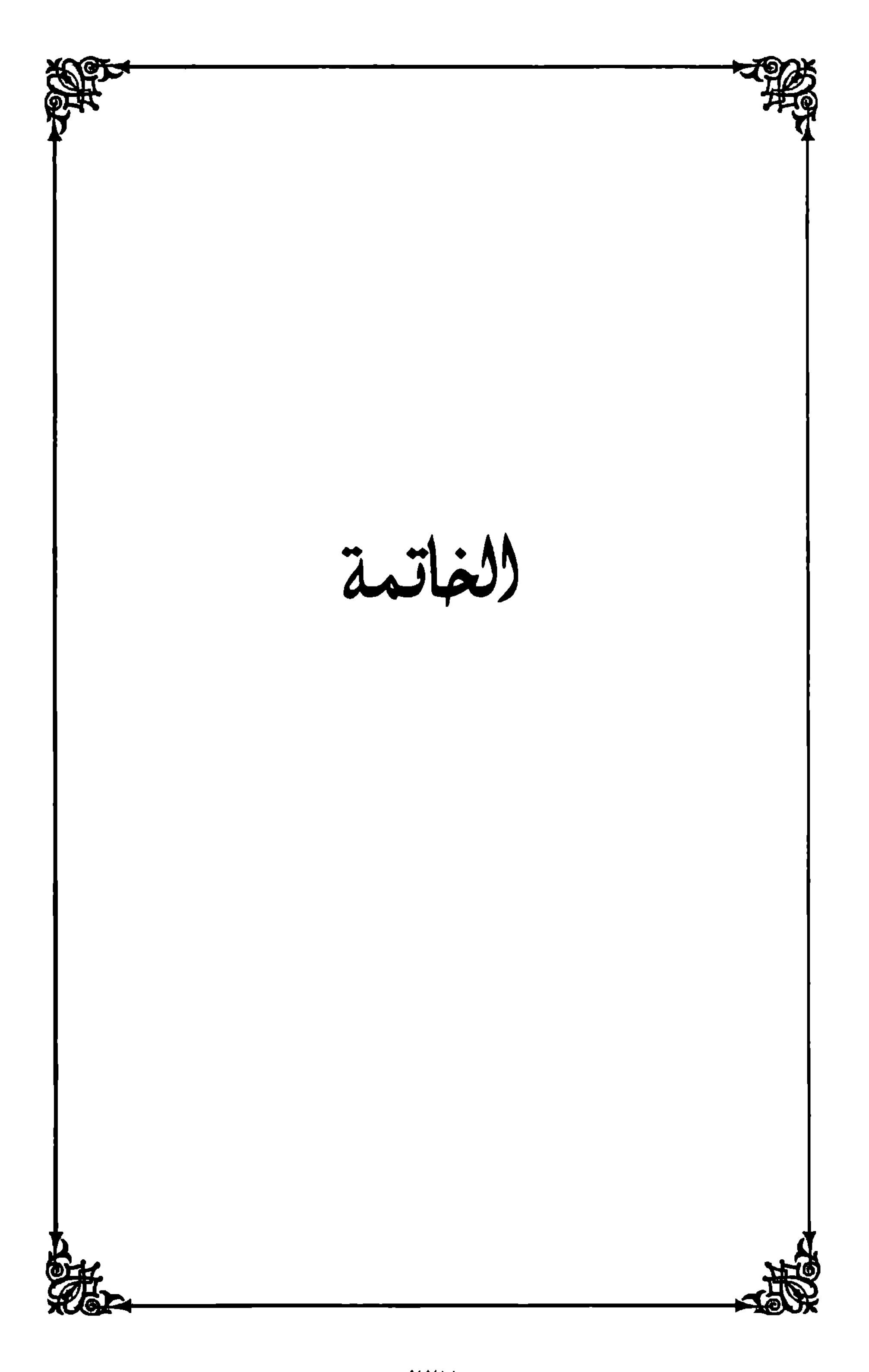
(٢) المصدر نفسه ص٣٧.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل ص٨١. انظر أيضاً إبراهيم بيضون، الفاطميون، الدولة والمشروع السياسي ص١١، ٢١، ٢٢.

(٤) أومليل، الخطاب التاريخي ص٦١ ـ ٦٢.

(٥) عبد الرحمٰن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص٧٨٠.

وخلاصة القول. فإن ارتكاز الفكر الخلدوني إلى منهج عقلاني في قراءة التاريخ، إنما يعني ذلك تحديد معالم هذا المنهج المتأثر بمعطيات الواقع ومتغيراته. ومن هذا المنظور، يأتي المعيار المركزي في كتابة التاريخ، وهو العمران، ليدرجه بين العلوم، ربما ليست العقلية البحتة، ولكنها غير بعيدة عنها، انطلاقاً من الربط بين التاريخ وتحوّلات الاجتماع الإنساني «الذي هو عمران العالم» حسب تعبير خلدون، حيث السبيل إلى مقاربة عقلانية لحقائق التاريخ.



الخاتمة

الخاتمة في طبيعتها، اختزال للأفكار الأساسية في البحث، والإضاءة على الجديد أو على الإضافات فيها، وكل ما يسوّغ الخوض في إشكالية ما تستفزّ الباحث على التصدي لها، متسلّحاً بالأدوات الملائمة، إحاطةً بالموضوع، وثقافة شمولية، وخبرة واسعة، وموضوعية صارمة، وغير ذلك من معايير ينبغي على المؤرخ التسلّح بها في مهمته الصعبة. هذا في الحقل العام للدراسات ـ ونحن لا نقصد هنا سوى تلك المندرجة في العلوم الإنسانية ـ التي تكاد «الخاتمة» على هذه المساحة، تستكملُ عناصرها تلقائياً، مع نهاية الموضوع. ولكن المسألة تصبح أكثر تعقيداً عندما يكون المنهج مادة الدراسة، لاسيما في حقل التاريخ، متخذاً من الشروط والضوابط، ما لا تتخذه على المستوى عينه، الفروع الأخرى المصنّفة في المجال عينه.

إن التاريخ بات شبه محسوم تصنيفه بين العلوم، لاسيما في مراعاة مبدأ السببية الذي تكرس مع ابن خلدون (علم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق)، ولكن من دون أن يضعه ذلك في مصاف العلوم الطبيعية، القائمة على التجربة والاختبار، إذ هو ـ حسب توصيف حسن عثمان ـ «علم نقد وتحقيق»، باعتبار أن التاريخ من خلال تكوينه اعتماداً على مرويات متأثرة بميول مدوّنيها أو مصنّفيها، وبالمناخ السياسي العام الذي افتقد إلى هامش من الحرية الفكرية، ليس بعيداً عن دائرة الشك، وبالتالي فإنه على مستوى النتائج لا يتجاوز المقاربات التي تبقى خاضعة للنقاش.

وفي ضوء التمهيد الذي سلف، فإن دراسة في المنهج التاريخي، يصعب حصرها بنتائج محدّدة تفضي إلى مسلّمات، وذلك لاختلاف الأفكار، وتعدّد المدارس والاتجاهات في هذا السبيل، حتى أن مصطلح المنهج لا يزال مفهوماً يلتبس على بعض المؤرخين، وكثيرهم لا يكتنه وظيفته القيادية ـ إذا جاز التعبير ـ في البحث، رابطاً بين خيوطه في انسياب وتماسك من الأسباب إلى النتائج. وكان حسن عثمان من أوائل الذي حددوا وظيفته في هذا الاتجاه، مختصراً المنهج بقوله، بأنه «المراحل التي يسير خلالها الباحث حتى يبلغ الحقيقة التاريخية بقدر المستطاع». هذا التوصيف المبدئي، على أهميته، قد لا يشكّل قاعدة عامة للبحث في التاريخ، الأكثر تداخلاً مع فروع العلوم الإنسانية الأخرى. ذلك أن المؤرخ في ضوء خبرته الطويلة واتّساع مداه الثقافي، دون إسقاط اللغة من أدواته، لا يعود محكوماً بالقواعد والنظريات الجامدة، بقدر ما يؤهله نضوجه إلى اعتماد منهج خاص، فيه من المرونة ومن التوازن، ما يجعله ممسكاً بزمامه والسير به نحو مقاربات مهمة لحقائق التاريخ. ومن يملك هذا الزمام، فإنه بالضرورة قادر على تطويع الأدوات، بما يتعدى الحقل الخاص، إلى الحقول كافة في التاريخ وربما في غيره، ولا يعود مقنعاً، حينئذٍ، التذرّع بالتفوّق في مجال ما، والجهل في آخر. فالمؤرخ هو غير المصنّف، وبالتالي إذا كان السرد من طبيعة الثاني، فإن الأول يكتسب صفته من خلال معايير ـ تتقاطع فيها النظرية مع الرؤية الخاصة ـ يختصرها في النهاية المنهج.

أمام هذه الهواجس كانت فكرة هذا الكتاب، وهو محصلة تجربة طويلة، اتخذت مداها الأوسع على مساحة التاريخ الإسلامي، إضافة إلى دراسات ليست في دائرة المدى الزمني وسياقه، وكانت القضايا بنبضها الإشكالي ما اتسمت به عموماً التجربة، من دون الخروج على النصّ أو إسقاط أفكار خاصة عليه. هذه القراءة، كان التاريخ الإسلامي أكثر ما

يحتاج إليها، إذا توقفنا عند طبيعة نشأته ومروياته المترهّلة، وتراكماته المدخولة، وهي في معظمها ليست في منأى عن النقد، إن لم نقل عن الشك.

كان لا بدّ إذاً من العودة إلى البدايات، حين كان التاريخ الإسلامي جزءاً من ثقافة الفقيه، والرواية الشفوية وسيلته في التداول، قبل أن يأخذ طريقه إلى التدوين، بطابعه السياسي الملائم لحركة السلطة واتجاهاتها. فلم ير المصنف في التاريخ ـ ولأجيال طويلة متعاقبة ـ أمامه سوى الحاكم خليفة الرسول، ما أدى إلى خلط المقدس بالعام، حتى بعد انحدار مؤسسة الخلافة، وقيام مراكز نفوذ على حسابها، انتقل إليها الكثير من بريق الأخيرة وهالتها. وإذا كانت المرويات بعد تدوينها الذي بلغ ذروته في القرن الثالث الهجري، لم تنطو على تباينات مهمة في تفاصيلها، فقد كان لافتاً الاختلاف في طريقة التصنيف للخبر التاريخي، بين منهج تراكمي يُمثّله الطبري، وآخر انتقائي يعمد إلى تكثيف المعلومة، من دون أن يخلّ غالباً بالسياق الزمني، مما نجده لدى البلاذري، الأكثر وعياً بحركة التاريخ الإسلامي وتداعياتها في تلك المرحلة، وليس يقلّ شأناً عنه أحد معاصريه، وهو اليعقوبي الذي كان لثقافته الجغرافية تأثير في أخباره المندرجة في التاريخ العام، مفعمةً أحياناً بنكهة ما اقتصادية.

كان ذلك الدافع إلى اختيار البلاذري، أنموذجاً للمرحلة، من خلال كتابه «فتوح البلدان»، من دون اليعقوبي نظراً لتقارب المنهج بين الاثنين، عدا اشتهار كليهما في تلك المرحلة. أما اختيار الدينوري، فلأنه ظلّ شبه مغمور حتى في الكتابات المتخصّصة، والشهرة التي حظي بها إنّما تعود إلى موقعه العلمي والأدبي، وليس إلى موقعه مؤرخاً، لم يترك من الآثار في هذا المجال، سوى كتاب، ربما لم يصلنا كاملاً، إذ

إنّ عنوانه (الأخبار الطوال) لا يعبر عن مضمونه المقتضب. ولكن هذا الكتاب، وإن تخلّلته فجوات في السياق التاريخي العام، لا سيما في المراحل الأولى للإسلام، تطرّق إلى تفاصيل هامة عن الفرس قبل الإسلام، كذلك الفتوحات الشّرقيّة طغت على أخباره في هذا السياق، ربما بدافع انتمائه في الأساس إليهم. أما في الخبر السياسي، فكان يشي، وإن بصورة غير مباشرة، بموقف معارض للحكم الأموي، مهتمّاً بالثورات في ذلك العهد، إلا أنه في النتيجة كان حريصاً على إظهار حياده متجنباً «التصنيف» الذي نال ـ دون قرائن أحياناً ـ بعض معاصريه.

وعلى الصفة الأخرى، كان ثمة أنموذج آخر من القرن الرابع، شاهراً موقفه الفقهي والفكروي لمصلحة التّشيع، وهو الشيخ المفيد الذي عاش في مناخ ملائم لذلك، في ظلّ سيطرة البويهيين (الشيعة) على خلافة بغداد في ذلك الوقت. ولعل «الشيخ» لم يخرج من دائرة الفقيه، مستخدماً التاريخ للدفاع عن نظريته السياسية التي كان محورها الإمامة، مما نجده في ثنايا كتابيه: «الإرشاد» و«الفصول المختارة»، فيما لم يخض مباشرة فيه إلاّ في كتابه «النُصرة في حرب البصرة» الذي يعتبر تأريخاً لمعركة الجمل من منظور شيعي بحت، واضح فيه الانحياز الشديد للإمام علي. ولكن الشيخ، وإن كانت له رؤيته الخاصة إلى التاريخ، إلاَّ أنه لم يخرج على قواعده، في حرصه غالباً على توثيق الرواية، لا سيما في العودة إلى المصادر المتخصّصة، ما جعل كتابه ـ بصرف النّظر عن الخلفية ـ مرجعاً في موضوعه، إلى جانب أخبار سيف ابن عمر ومصنّف الغلابي البصري، وربما تفوق على الأخيرين في رهافة حسّه التاريخي، وفيما أحدثه ذلك من بلورة لمفاهيم، انعكست على المنهج الذي شهد تطوراً ملحوظاً في ذلك القرن (الرابع)، قبل أن ينكفىء إلى الجمود لفترة طويلة فيما بعد.

وما بين القرن الخامس والثامن الهجريين، كان لا يزال المؤرخون في الفلك عينه من التقليد، ربما باستثناء ابن الأثير الذي تماهى (في أخباره عن القرون الأولى) منهجاً مع الطبري، ولكن بدا أكثر تهذيباً للنّص وعقلنة للخبر من سلفه، وبالتالي أقلّ رضوخاً للرواية، خصوصاً العائدة للعهود الأقرب زماناً إليه. ومن اللافت أن ابن خلدون في مقدمته، أهمل تلك المرحلة، مؤسِّساً على ما قبلها، فكره النقدي الذي طال الرموز من الأئمة «المشتهرين» حسب تعبيره، آخذاً عليهم عدم «التمحيص» للخبر وتوهم الصدق، و«الذهول» عن متغيرات «العمران»، من دون أن يتطرّق إلى أعمال المتأخرين، وبعضهم من «المُشتهرين»، أمثال ابن الأثير.

ولعل ابن خلدون لم يتعمد الخوض على نطاق واسع في هذه المسألة، إذ كان ثمة ما يشغله عن ذلك في حياته الصاخبة، منقاداً وراء طموحاته السياسية البعيدة. ولكن التجربة الممهورة بالمعاناة ـ فضلاً عن الخطر ـ والتي انتهت عموماً إلى الفشل، ساقته إلى حقل التاريخ، يشجعه على ذلك ما عايشه من تحديات على المستوى الخاص، أو على مستوى المغرب، حيث شكل كلاهما أرضية ملائمة للاختبار، بعد ما شهده الأخير من أحداث انقلابية، من الغزو القبلي المدمّر، إلى الطاعون الجارف، دون إغفال الصراعات الطاحنة على الحكم وتداعياتها المثيرة. كل ذلك، أسهم في إنضاج محاولته لكتابة تاريخ عن المغرب، كان لا يزال غائباً ـ إلاّ عرضاً ـ عن مصنفات المشرق، ولم يتصد لذلك بصورة جدية أحد من المغرب، آخذاً في الاعتبار تأثير تلك المتغيرات لاسيما الانقلابية (التبدّل بالجملة) التي استحقّت تفرّغاً لمشروعه بعد إعلان عزوفه عن السياسة وشجونها.

وإذا كان هذا المشروع موجّهاً في الأساس إلى المغرب، إلاّ أنه

لم يشح بنظره عن المشرق، على الأقل عبر الاطلاع على أخباره لدى أعلام الأخير، مما أدى، على الأرجح، إلى اختمار مشروع آخر لديه، تمثّل لاحقاً بـ«المقدمة»، بعد اصطدامه بنمط موجّه من التأريخ، مجرّد من روح النقد، ومسهب في أخبار بعضها «مدخول»، وبعضها الأكثر محابٌ للحكام، وغير ذلك مما يعتريه من الفساد على حد قول أبي معشر السندي السالف.. ولقد أورد في هذا السياق أمثلة تجلت في نماذج اعتبرها أقرب إلى «الحكاية» من الخبر التاريخي، إلا أنه في مناقشاته لهذه المسائل، ربما كان «تقليدياً» يضطرب بمشاعر الفقيه، رافضاً بالمطلق حيثيات، من دون إبداء أسباب موضوعية لذلك.

ولكن ابن خلدون، المفكّر التاريخي، بعيداً عن المؤثرات الدينية، كانت فرادتُه في الربط بين التاريخ والاجتماع الإنساني (العمران)، بما يجسّده، ذلك من نظرية تؤسس لمنهج علمي، ليس ممكناً من دونه مقاربة الحقيقة التاريخية. ولقد عبّر في صفحات متفرقة من المقدمة عن هذه النّظرية، إلا أن الأخيرة جاءت متكاملة في النصّ ـ الوثيقة (ص٥٨)، محدِّداً فيه المآخذ على أسلافه الأوائل الذي راكموا مرويات ليست تتصف غالباً بالواقعية، ومنها: التحزّب للآراء والمذاهب، والتزلّف لذوي السلطة، والثقة المطلقة بالسلف، باعتبارهم أئمة في التاريخ، بما يؤدي إلى توهم الصدق، إلى آخر ذلك من مآخذ كان «الجهل بطبائع الأحوال في العمران» ما أوقعهم فيها، راغنين لسلطة الرواية، من دون الأخذ بمعايير النقد والسببية والتعليل، فجاءت أخبارهم رمادية، متعثّرة السياق، وكأنها خارج حركة الزمن المتغير، تغيّر التاريخ متأثراً بمنظومة العمران.

إن المنهج، مصطلحاً علمياً، لم يجر التداول به إلا في وقت متأخر في الدراسات التاريخية، ولكنه فكرةً كان في وعي بعض

الأقدمين، من أخباريين ومصنّفين، أمثال أبي معشر السندي والمسعودي، وحتى ابن الأثير، ممن حملت مروياتهم إشارات نقدية لأخبار جنحت إلى المبالغة، أو تلفيقات لم تخف على مؤرخ ثاقب النظر، وإن كان مصنّفاً بين من أسماهم ابن خلدون بـ«المقلّدين»، وهم جميعاً على هذا النمط، وإن كانت بينهم تمايزات، فهي طفيفة. وإذا كان المنهج يعني أيضاً أن تكون الرواية التاريخية على شيء من الانسياب والتهذيب، كما تنطوي على شيء من النقد، فقد نجد ابن الأثير جديراً بالتنويه في هذا السياق، على الأقل في بعض مروياته عن المرحلة الصليبية، ومنها وما ورد عن اغتيال أتابك الموصل (مودود)، بعد انتصاره الباهر في معركة طبرية، إذ اتجهت التهمة، وكأنها جاهزة، إلى «الباطنية»، فيما ابن الأثير أضاف إلى ذلك اتهاماً أكثر واقعية لأتابك دمشق (طغتكين)، المستفيد من غياب شخصية قوية منافسة له.

ومن هذا المنظور، فالمنهج حركة متواصلة عبر الأزمنة، ولكنه مفهوماً، تطلّب وقتاً طويلاً للشروع في تطبيقه، وفاقاً لمعايير، كان ابن خلدون أول من عبّر عنها، بما يستجيب لعقلنة النص والقراءة المتمعنة له، وصولاً إلى مقاربات جدية لحقائق التاريخ. وهو أخيراً ليس مجرّد نظرية، أو قاعدة حسابية، وإنما هو متحرك في نبض البحث، ممسك بخيوطه من المقدمة إلى الخاتمة. أما الثابت فهو الحياد، ومن دونه يفتقد المنهج تماسكه، إذ هو باختصار امتياز المؤرخ، كما «العمران» أُس علم التاريخ في الرؤية الخلدونية المبدعة.



هذا الكتاب

إن المنهج، مصطلحاً علمياً، لم يجر التداول به إلّا في وقت متأخّر في الدراسات التاريخية، ولكنّه فكرةً كان في وعي بعض الأقدمين، من أخباريين ومصنّفين، مثل أبي معشر السندي والمسعودي، وحتى ابن الأثير، ممن حملت رواياتهم إشارات نقدية لأخبارٍ جنحت إلى المبالغة، أو تلفيقات لم تمض على مؤرخ ثابت النظر. وإذا كان المنهج يعني أن تكون الرواية على شيء من من الإنسياب والتهذيب وربما النقد، فقد نجد ابن الأثير جديراً بالتنويه، على الأقل في بعض مروياته عن المرحلة الصليبية. فالمنهج حركة متواصلة عبر الأزمنة، ولكنّه، مفهوماً، تطلّب وقتاً طويلاً للشروع في تطبيقه وفاقاً لمعايير، كان ابن خلدون أوّل من عبّر عنها، بما يستجيب لعقلنة النّص، وصولاً إلى مقاربات جدّية لحقائق التاريخ. وهو أخيراً ليس مجرّد نظرية أو قاعدة حسابية، وإنما هو متحرّك في نبض البحث. ممسكٌ بخيوطه من المقدّمة إلى الخاتمة. أما الثابت فهو الحياد، ومن دونه يفتقد المنهج تماسكه، إذ هو باختصار امتياز المؤرخ الموضوعي، كما «العمران» أسُّ علم التاريخ في الرؤية الخلدونية المبدعة.

المصادر والمراجع

١ ـ المصادر:

- **ابن أبي الحديد**، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة ١٩٦٥.
- **ابن أبي طالب (الإمام علي)**، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ـ المكتبة التجارية الكبرى بمصر (د.ت).
- **ابن الأثير**، الكامل في التاريخ، دار صادر ـ بيروت ١٩٧٩.
- **ابن آدم القرشي**، الخراج، المكتبة السلفية ـ القاهرة ١٣٤٧هـ.
- **ابن إسحق**، السير والمغازي، تحقيق سهيل زكّار، دار الفكر ـ بيروت ١٩٧٨.
- **ابن أعثم الكوفي**، كتاب الفتوح ـ حيدر آباد ١٩٦٩.
- **ابن بكار**، الزبير، الأخبار الموفّقيات، تحقيق سامي العاني ـ بغداد (د.ت).
- **ابن تغري بردي**، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ـ وزارة الثقافة (د.ت).
- **ابن حوقل**، كتاب صورة الأرض، طبعة بيروت ١٩٦٣.
- **ابن خرداذبة**، المسالك والممالك، مكتبة المثنّى ـ بغداد (د.ت).

- **ابن خلدون**، المقدّمة، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ١٩٧٩.
- **ابن خلكان**، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عبّاس، دار الثقافة ـ بيروت (د.ت).
- **ابن خياط**، خليفة، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق سهيل زكّار ـ دمشق ١٩٦٨.
- **ابن شاكر الكتبي**، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة ـ بيروت (د.ت).
- **ابن سعد**، الطبقات الكبرى، دار صادر ـ بيروت (د.ت).
- **ابن سعد**، غزوات الرسول وسراياه، تقديم أحمد عبد الغفور عطّار ـ دار بيروت ١٩٨٠.
- **ابن شهاب الزهري**، المغازي النبوية، تحقيق سهيل زكّار، دار الفكر ـ دمشق ١٩٨٨.
- **ابن طباطبا**، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية ـ بيروت ١٩٦٦.
- **ابن العبري**، تاريخ مختصر الدول، دار المسيرة ـ بيروت (د.ت).
- **ابن عذاري المراكشي**، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج.س. كولان ـ ليڤي بروڤنسال، دار الثقافة ـ بيروت (د.ت).
- **ابن عمر**، الفتنة ووقعة الجمل، جمع وتضيف أحمد راتب عرموش، دار النفائس ـ بيروت ١٩٧٢.
- **ابن قتيبة (يُنسب له)**، الإمامة والسياسة، المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة (د.ت).

- **ابن كثير**، البداية والنهاية، مكتبة المعارف ـ بيروت ١٩٦٦.
- **ابن كثير**، الفصول في أخبار الرسول، دار القلم ـ بيروت ـ دمشق ١٤٠٠هـ.
- **ابن منظور**، لسان العرب، دار صادر ـ بيروت (د.ت).
- **ابن النديم**، الفهرست، دار المعرفة ـ بيروت (د.ت).
- **أبو عبيد**، القاسم بن سلام، كتاب الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ١٩٦٢.
- **الأزدي**، فتوح الشام، تحقيق عبد المنعم عامر ـ القاهرة ١٩٧٠.
- **الأزرقي**، أخبار مكة وما جاء منها من الآثار، تحقيق رشدي ملحس، دار الأندلس ـ بيروت (د.ت).
- **البخاري**، صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي (د.ت).
- **البلاذري**، أنساب الأشراف، القسم الرابع، تحقيق إحسان عباس، المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ١٩٧٩.

  أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميد الله، دار المعارف بمصر ١٩٥٩.

  فتوح البلدان، تحقيق رضوان محمد رضوان، المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة (د.ت).
- **الحموي**، ياقوت، معجم الأدباء، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت (د.ت).
- **الحموي**، معجم البلدان، دار صادر ـ بيروت ١٩٧٩.
- **الدينوري**، أبو حنيفة، الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر ـ القاهرة ١٩٦٠.

- **السيوطي**، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ـ القاهرة ١٩٦٩.
- **السيوطي**، الجامع الصغير، دار الفكر ـ بيروت.
- **الشهرستاني**، الملل والنحل، مؤسسة ناصر للثقافة ـ بيروت ١٩٨١.
- **الطبري**، تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الأمم والملوك)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ دار المعارف بمصر (د.ت).
- **الغزالي**، التبر المسبوك في نصيحة الملوك ـ القاهرة ١٣٠٦هـ.
- **المقدسي**، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ـ بريل ـ ليدن ١٩٠٩.
- **المسعودي**، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق يوسف أسعد داغر، دار الأندلس ـ بيروت ١٩٧٣.
- **المفيد**، الشيخ، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث ـ قمّ ١٤١٣هـ.
- **المفيد**، الشيخ، الفصول المختارة من العيون والمحاسن ـ بيروت ١٩٨٥.
- **المفيد**، الشيخ، النصرة في حرب البصرة (وقعة الجمل)، منشورات مكتبة الداوري ـ قمّ (د.ت).
- **المقريزي**، اتّعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا، تحقيق جمال الدين الشيّال، وزارة الأوقاف ـ القاهرة ١٩٩٦.
- **الماوردي**، الأحكام السلطانية، دار المكتبة العلمية ـ بيروت ١٩٨٢.
- **الماوردي**، قوانين الوزارة وسياسية الملك، تحقيق رضوان السيد، دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٩.
- **النويري**، نهاية الأرب في فنون الأدب ـ القاهرة ١٩٨٥.
- **اليعقوبي**، تاريخ اليعقوبي، دار صادر ـ بيروت ١٩٦٠.



٢ ـ المراجع:

- **أومليل**، علي، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، معهد الإنماء العربي ـ بيروت (د.ت).

- **بيضون**، إبراهيم، اتجاهات المعارضة في الكوفة، دراسة في التكوين الاجتماعي والسياسي، معهد الإنماء العربي ـ بيروت ١٩٩٦.

- **بيضون**، إبراهيم، تاريخ بلاد الشام، في إشكالية الموقع والدور شركة المطبوعات ـ بيروت ٢٠٠٢.

- **بيضون**، إبراهيم، الحجاز والدولة الإسلامية، دراسة في إشكالية العلاقة مع السلطة المركزية في القرن الأول الهجري، دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٩٥.

- **بيضون**، إبراهيم، عبد الله بن سبأ، إشكالية النصّ والدور الأسطورة، دار المؤرخ العربي ـ بيروت ١٩٩٧.

- **بيضون**، إبراهيم، الفاطميون، الدولة والمشروع السياسي (دراسة معدّة للنشر).

- **بيضون**، إبراهيم، من دولة عمر إلى دولة عبد الملك ـ دار النهضة العربية ١٩٩٥.

- **ثيوفان**، THEOPHNES, Cronographia. ed. cte Boor.

- **الجابري**، علي حسين، الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية. منشورات عويدات ـ بيروت ١٩٧٧.

- **الحاجري**، طه، ابن خلدون بين حياة العلم وحياة السياسة، دار النهضة العربية ـ بيروت (د.ت).

- **حسن**، حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ١٩٦٤.
- **حسين**، طه، الفتنة الكبرى، دار المعارف بمصر ١٩٦٦.
- **الحوفي**، أحمد، الطبري، سلسلة أعلام العرب ـ القاهرة (د.ت).
- **الخالدي**، طريف، فكرة التاريخ عند العرب، من الكتاب إلى المقدمة، ترجمة حسني زينة، دار النهار ـ بيروت ١٩٩٧.
- **الدوري**، عبد العزيز، بحث في منشأة علم التاريخ عند العرب، المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت (د.ت).
- **زكّار**، سهيل، التاريخ عند العرب، دار الفكر ـ بيروت (د.ت).
- **الشرقاوي**، عبد الرحمن، أئمة الفقه التسعة، دار اقرأ ـ بيروت ١٩٨١.
- **شمس الدين**، الشيخ محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات ـ بيروت ١٩٩٦.
- **عثمان**، حسن، منهج البحث التاريخي، دار المعارف بمصر (د.ت).
- **علي**، أحمد، ثورة الزنج وقائدها عليّ بن محمد، دار الفارابي ـ بيروت ١٩٩١.
- **العلي**، صالح، محاضرات في تاريخ العرب ـ بغداد ١٩٦٠.
- **لاكوست**، إيف، العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، دار ابن خلدون ـ بيروت ١٩٧٨.
- **لامنس**، هنري تسريح الأبصار فيما يحتوي لبنان من الآثار ـ دار الرائد اللبناني ١٩٨٢.

- **مرحبا**، عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات ـ بيروت ١٩٨١.
- **مرغليوت**، د.س. دراسات عن المؤرخين العرب، ترجمة حسين نصّار، دار الثقافة ـ بيروت (د.ت).
- **مصطفى**، شاكر، التاريخ العربي والمؤرخون، دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٨٣.

٣ ـ دوريات:

- أوراق المؤتمر الرابع لتاريخ بلاد الشام، الندوة الثانية ـ عمّان ١٩٨٥.
- دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة محمد ثابت الفندي وآخرين: مجلد: ٤، ٩، طبعة إيران (د.ت).
- مجلة الاجتهاد، عدد ١٢/١٩٩١.
- مجلة الرسالة، عدد ٦٦، القاهرة ١٩٣٤.

الدكتور إبراهيم بيضون

مواليد بنت جبيل ـ لبنان ١٩٤١

I ـ الدراسة الأكاديمية والإسهامات العلمية

- دكتوراه 3ème Cycle في التاريخ الإسلامي ـ جامعة غرينوبل فرنسا ـ بتقدير مشرف جداً ـ ١٩٧١.
- دكتوراه دولة في التاريخ الإسلامي ـ جامعة القديس يوسف ـ بتقدير امتياز ـ ١٩٨١.
- أستاذ التاريخ الإسلامي في الجامعة اللبنانية.
- أستاذ في جامعة بيروت العربية ـ (١٩٧٧ ـ ١٩٨٠).
- أستاذ في قسم الدراسات العليا في جامعة القديس يوسف سابقاً.
- أستاذ زائر في جامعة اليرموك (مركز الدراسات الإسلامية ـ كلية الآداب) ـ ١٩٨٥.
- أستاذ التاريخ الإسلامي في الجامعة الإسلامية في لبنان.
- أستاذ (مناهج المؤرخين المسلمين) في المعهد العالي للدراسات الإسلامية ـ جمعية المقاصد الإسلامية ـ بيروت.
- رئيس قسم التاريخ في الجامعة اللبنانية ـ كلية الآداب ـ الفرع الأول سابقاً.

- أمين سر الجمعية اللبنانية للدراسات والبحوث التاريخية سابقاً.
- حائز على وسام المؤرخ العرب من اتحاد المؤرخين العرب ـ ١٩٩٣.
- حائز على الجائزة الأولى في مهرجان الإمام علي (وزارة الثقافة ـ مؤسسة أهل البيت) ـ إيران ـ ٢٠٠٠.
- أمين سر اتحاد الكتاب اللبنانيين سابقاً.
- نائب الأمين العام للمجلس الثقافي للبنان الجنوبي سابقاً.
- عضو اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق.
- رئيس لجنة الدكتوراه (الدراسات التاريخية) في كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الجامعة اللبنانية سابقاً.
- نائب رئيس اللجنة الوطنية للتربية والعلم والثقافة (الأونيسكو) سابقاً.
- عضو الهيئة الاستشارية لمجلة العلوم الإنسانية للجمهورية الإسلامية الإيرانية ـ طهران.
- ساهم في عدة مؤتمرات وندوات وألقى محاضرات في لبنان وخارجه (بيروت، عمان، إربد، دمشق، حمص، حلب، اللاذقية، الرباط، القاهرة، طرابلس (ليبيا)، طهران، الكويت...).

II ـ المؤلفات

١ ـ تاريخ العرب السياسي، من فجر الإسلام حتى سقوط بغداد، بالاشتراك مع د. سهيل زكّار، دار الفكر بيروت ـ ١٩٧٤.

٢ ـ التّوابون (ط٢)، دار التعارف (ترجم إلى اللغة الفارسية) ـ ١٩٧٩.

٣ ـ الدولة العربية في أسبانية، من الفتح حتى سقوط الخلافة (ط٣) دار النهضة العربية، بيروت ـ ١٩٨٦.

٤ ـ من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، دراسة في تكوّن الاتجاهات السياسية في القرن الأول الهجري (ط٣) دار النهضة العربية ـ ١٩٩١.

٥ ـ الحجاز والدولة الإسلامية، دراسة في إشكالية العلاقة مع السلطة المركزية في القرن الأول الهجري (ط٢) دار النهضة العربية ـ ١٩٩٥.

٦ ـ اتجاهات المعارضة في الكوفة، دراسة في التكوين الاجتماعي والسياسي، معهد الإنماء العربي (٤١ ـ ٧١ للهجرة) ـ ١٩٨٧.

٧ ـ الأمراء الأمويون الشعراء في الأندلس، دراسة في أدب السلطة، دار النهضة العربية ١٩٨٧.

٨ ـ من الحاضرة إلى الدولة في الإسلام الأول دار اقرأ ١٩٨٦.

٩ ـ مؤتمر الجابية (ط٢) دار النهضة العربية ١٩٩٦.

١٠ ـ الأنصار والرسول، إشكاليات الهجرة والمعارضة في الدولة الإسلامية الأولى، معهد الإنماء العربي ـ ١٩٨٩.

١١ ـ مسائل المنهج في الكتابة التاريخية العربية، دار المؤرخ العربي ١٩٩٦.

١٢ ـ عبد الله بن سبأ، إشكالية النص والدور الأسطورة، دار المؤرخ العربي ١٩٩٦.

١٣ ـ تاريخ بلاد الشام، إشكالية الموقع والدور في العصور الإسلامية (ط٢) شركة المطبوعات ٢٠٠٢.

١٤ ـ الإمام علي، في رؤية «النهج» و«رواية» التاريخ (ط٢) ـ دار بيسان ٢٠٠٥ (حائز الجائزة الأولى في مهرجان الإمام علي ـ إيران ٢٠٠٢) ترجم إلى اللغة الفارسية ٢٠٠١.

١٥ ـ قرأت أصواتهم في الدّوي، أوراق جنوبية ـ دار المؤرخ العربي ٢٠٠٠.

١٦ ـ ثورة الحسين، حدثاً وإشكاليات ـ شركة المطبوعات ٢٠٠١.

١٧ ـ الصراع على الشام في عصر الأيوبيين والمماليك، في تحديات الهوية الحضارية وإشكاليات التاريخ المتحول دار بيسان ٢٠٠٥.

١٨ ـ أبحاث في السيطرة العربية والتشيع والحركة المهدية في ظل خلافة بني أمية للمستشرق الهولندي فان فلوتن (ترجمة عن الفرنسية مع دراسة نقدية) (ط٣) ـ دار النهضة العربية ١٩٩٦.

١٩ ـ رينيه غروسيه، ملحمة الحروب الصليبية، مساهمة في الترجمة مع تقديم ومراجعة، دار الهادي ـ بيروت ٢٠٠٧.

III ـ الأبحاث والدراسات

١ ـ ثورة صور، ظاهرة التمزق السياسي في العهد الفاطمي (صفحات من تاريخ جبل عامل ـ مع آخرين) المجلس الثقافي للبنان الجنوبي ١٩٧٩.

٢ ـ ثورة ١٩٢٠ في العراق، مجلة المنطلق ١٩٧٩.

٣ ـ لبنان والعروبة، مجلة الوحدة ـ الرباط ١٩٨٦.

٤ ـ الأمير عادل أرسلان القومي العربي الثائر، مجلة الوحدة ـ الرباط ١٩٨٩.

٥ ـ البلاذري وفتوحه، دراسة نقدية مقارنة، مجلة دراسات إسلامية ـ المعهد العالي للدراسات الإسلامية ـ المقاصد ١٩٨٨.

٦ ـ حملة مؤتة، مقاربة للمشروع السياسي الأول للدولة الإسلامية في بلاد الشام، أوراق الندوة الثانية للمؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام ـ عمان ١٩٨٧.

٧ ـ التجارة في صدر الإسلام ـ ندوة مالية الدولة في صدر الإسلام ـ جامعة اليرموك ١٩٨٧.

٨ ـ الثورة الفرنسية بين المؤثرات وتناقض المكان ـ مجلة الفكر العربي ١٩٩٠.

٩ ـ الرسول واليهود، في الملامح القومية للهجرة إلى يثرب، مجلة الطريق ـ بيروت ١٩٩٠.

١٠ ـ تراث القلق الإسلامي في القرن الماضي، قراءة قومية في فكر الكوكبي ـ مجلة الاجتهاد ـ بيروت ١٩٩٢.

١١ ـ المماليك ومأزق الشرعية، مجلة الاجتهاد ـ بيروت ١٩٩٤.

١٢ ـ في النهج السياسي للإمام عليّ، مجلة المنطلق ـ بيروت ١٩٩١.

١٣ ـ لبنان في العهدين الأموي والعباسي (مجموعة من المؤرخين، لبنان في تاريخه وتراثه) مركز الحريري الثقافي ـ باريس ١٩٩٣.

١٤ ـ إشكالية القومية في فكر الأمير شكيب أرسلان (مجموعة من الدارسين؛ الأمير شكيب وتحديات عصر النهضة) ١٩٨٨.

١٥ ـ رؤية الدولة في نهج البلاغة (نهج البلاغة والفكر الإنساني المعاصر ـ كتاب صادر عن المستشارية الثقافية الإيرانية في دمشق) ١٩٩٤.

١٦ ـ اللبنانيون وعصر النهضة، دورهم في تجديد اللغة وتحديث الفكر، مركز الحريري الثقافي ـ بيروت ١٩٩٦.

١٧ ـ محمد جابر آل صفا والحركة العربية ـ المنتدى القومي (محاضرة) ١٩٩٥.

١٨ ـ في التاريخ والتاريخ المدرسي، مجلة الحداثة ١٩٩٥.

١٩ ـ غرناطة والقوى الإسلامية، الجمعية التاريخية ـ حمص ١٩٩٥.

٢٠ ـ البويهيون والخلافة، مجلة المنطلق ١٩٩٦.

٢١ ـ موسى الزين شرارة، شاعر الالتزام ـ المجلس الثقافي للبنان الجنوبي (محاضرة) ١٩٩٦.

٢٢ ـ عبد العزيز الدوري والتاريخ الاقتصادي العربي ـ مجلة الاجتهاد ١٩٩٧.

٢٣ ـ عمر بن عبد العزيز، إشكالية «الخليفة الخامس» ـ مساهمة في كتاب تكريمي للأب الدكتور لويس بو زيه ـ جامعة القديس يوسف.

٢٤ ـ طبرية، الجبهة الساخنة إبان العهد الصليبي (مساهمة في الأسبوع التاريخي ـ جامعة دمشق ١٩٩٨).

٢٥ ـ إشكالية العنف والسلطة في التاريخ الإسلامي، من «صاحب العذاب» إلى «صاحب التنور»، مجلة المنهاج ١٩٩٨.

٢٦ ـ أبو أيوب الأنصاري ـ مجلة المنهاج ـ بيروت ٢٠٠٠.

٢٧ ـ عبد العزيز الدوري، المفكر المفعم بالتراث، ندوة مؤسسة شومان لتكريم الدوري ـ عمان ١٩٩٩.

٢٨ ـ في إشكالية الفقيه المؤرخ (مساهمة في مؤتمر تكريمي للعلامة السيد هاشم معروف الحسني ـ بيروت ٢٠٠١.

٢٩ ـ المؤرخون الفرس واللغة العربية في العهد البويهي، مجلة المنهاج ٢٠٠٢.

٣٠ ـ إشكالية العلم في الخطاب السياسي للإمام علي، قراءة في وصيته إلى كميل بن زياد ٢٠٠٣.

٣١ ـ المدن اللبنانية في رحلة الشام للقاياتي ـ مؤتمر كلية الآداب (الفرع الثاني) ـ الجامعة اللبنانية ٢٠٠٣.

٣٢ ـ الكوفة وثورة الحسين ـ محاضرة دمشق ٢٠٠٣.

٣٣ ـ الأندلس في الذاكرة العربية، (مؤتمر) ـ جامعة حلب ٢٠٠٣.

٣٤ ـ تاريخ السلطة والتاريخ الآخر في مرويات المؤرخين الأوائل (محاضرة) ـ جامعة اللاذقية ٢٠٠٤.

٣٥ ـ الرها، مدينة تحرّرت في زمن عربي مجيد ـ مجلة العربي ٢٠٠٣.

٣٦ ـ أبو عبيدة بن الجراح وصناعة التاريخ ـ مجلة العربي ٢٠٠٣.

٣٧ ـ حرب الثغور، صراع لا يهدأ صيفاً ولا شتاء، مجلة العربي ٢٠٠٤.

٣٨ ـ السياسة الخارجية لخلافة بني أمية (بحث أعد لكتاب تاريخ الأمة العربية بإشراف منظمة الثقافة العربية ـ تونس).

٣٩ ـ العلامة السيد عبد الحسين نور الدين و«كلماته الثلاث» (محاضرة النبطية ٢٠٠٣.

٤٠ ـ المؤرخ حسن الأمين، الإشكالي المنتصف للتواريخ المهدورة (محاضرة) ـ المجلس الثقافي للبنان الجنوبي ٢٠٠٤.

٤١ ـ الملامح القومية في الشعر العاملي، محمد جواد فضل الله أنموذجاً (محاضرة) ٢٠٠٤.

٤٢ ـ شبه جزيرة العرب والعالم الغربي حتى ظهور الإسلام (موسوعة الشرق الإسلامي والغرب المسيحي) ٢٠٠٥.

٤٣ ـ الفرس والعالم الغربي قبل الإسلام (موسوعة الشرق الإسلامي والغرب المسيحي).

٤٤ ـ موسى بن نصير، التاريخ والأسطورة، مجلة العربي ٢٠٠٥.

٤٥ ـ الفرس والعالم الغربي قبل الإسلام (موسوعة الشرق الإسلامي والغرب).

٤٦ ـ الفاطميون، الدولة والمشروع السياسي (بحث قيد النشر).

٤٧ ـ تجليات الحنيفية في مكة قبل الإسلام، مجلة العربي ٢٠٠٩.

٤٨ ـ «الخروج» من مكة إلى «الثورة» في الكوفة، مساهمة في مؤتمر عاشوراء النص والوظيفة وإمكانيات التعبير (مؤسسة الفكر الإسلامي للدراسات والبحوث) ٢٠٠٩.

٤٩ ـ الشيخ العلايلي في «الإمام الحسين» ـ تجليات مفكر بنظم التاريخ، مساهمة في مؤتمر: الشيخ عبد الله العلايلي والشيخ محمد جواد مغنية (رائدي التجديد والوحدة الإسلامية) ٢٠٠٩.

الفهرس